



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

*Programa de Magíster en Filosofía*

Mención: Metafísica

(Heidegger, Levinas: el fenómeno moral del **habitar** heideggeriano,  
a la luz del sentido de la **relación ética** en Levinas)

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Profesor Patrocinante : Jorge Acevedo Guerra

*Alumno : Alberto Ramírez Alenk*

OCTUBRE DE 2007

*Sepa lo que te es grato.....*

*..... Pues ¿qué hombre podrá conocer el consejo de Dios  
Y quién podrá atinar con lo que quiere el Señor?*

*Porque inseguros son los pensamientos de los mortales,  
Y nuestros cálculos muy aventurados;*

*Pues el cuerpo corruptible agrava el alma,  
y la morada terrestre oprime la mente pensativa;*

*Pues si apenas adivinamos lo que en la tierra sucede  
y con trabajo hallamos lo que está en nuestras manos,*

*¿quién rastreará lo que sucede en el cielo?*

*¿Quién conoció tu consejo si tú no le diste la sabiduría y enviaste de lo alto  
tu espíritu santo?*

*Así es como se han enderezado los caminos de los que moran sobre la tierra,  
y los hombres supieron lo que te es grato,  
y por la sabiduría fueron salvos.*

*Sabiduría 9 (13-18)*

## Índice

<b>Introducción: A modo de inicio</b> .....	3
<b>Primera Parte</b> <i>(Acerca de Martín Heidegger)</i>	
Algunas consideraciones: <i>Del "ser en el mundo", su fundamental constitución existencial en cuanto "Uno"</i> .....	19
Heidegger y el concepto moral de Conciencia: <i>La vocación de la conciencia</i> .....	29
Algunas consideraciones: <i>Del modo auténtico e inauténtico del ser del hombre</i> .....	38
Metafísica e historicidad del ser: <i>Fundamento para la inautenticidad del Dasein</i> .....	44
Recuento general: <i>A modo de conclusión</i> .....	61
<b>Segunda Parte</b> <i>(Acerca de Emmanuel Levinas)</i>	
El <<Hay>>: <i>lo absolutamente inapropiado e inconveniente para el Existente</i> .....	70
Desde el <<Hay>> a la evasión: <i>(breve referencia a la distancia y cercanía de Lévinas con Heidegger)</i> .....	75
La Hipóstasis: <i>la forma posicionante que origina al existente</i> .....	78
Del <<hay>> hacia la hipóstasis de la eticidad: <i>A modo de conclusión</i> .....	88
<b>Tercera Parte</b> <i>(Análisis comparativo. A modo de conclusión general)</i> .....	90
Bibliografía.....	110

### Introducción general: (A modo de inicio)

El siguiente trabajo, en términos muy generales, procurará entablar una descripción, análisis y posible discusión crítica, respecto a la factibilidad o no de existencia de una razón moral o ética, su necesidad y sentido fundamental, tomando en consideración el pensamiento y reflexión filosófica de dos teóricos contemporáneos de envergadura, cuyos escritos, discursos y profundas especulaciones, deben sin duda reconocerse como instancias propias de lo más alto y mayor que pudo habernos presentado el riguroso y esencial acontecer del siglo XX, a saber -propuestos y enunciados en orden de aparición temporal- Martín Heidegger y Emmanuel Levinas. Ambos autores, -contemporáneos históricos del devenir y acontecer de un siglo de signos y designios radicalmente caóticos en el ámbito de una ética de la responsabilidad, mas, generoso en nuevas aperturas intelectuales y descubrimientos científicos- poseen vínculos cercanos y referentes comunes que en cierta medida entrelazan sus filosofías, no obstante la distancia y distinción infinita que pueda existir en relación a sus orientaciones individuales-esenciales de orden filosófico, que demandan y demarcan sus resultados teóricos, sus imperativos, sus ausencias y consecuencias en el tiempo. Tales vínculos y cercanías aluden y se vislumbran principalmente, en unión con ciertos hechos, en ningún caso circunstanciales en sus vidas, a saber: la estadía en un lugar común, *Friburgo*, Alemania durante el ciclo universitario 1928-1929, un interés y admiración compartida por un mismo pensador y su indiscutida influencia en ellos, a saber: *Edmundo Husserl*, y la cierta convicción y confianza en un esfuerzo intelectual que despierta a la luz de un nuevo método filosófico, la *fenomenología*. Desde esta perspectiva, Friburgo, capital intelectual de la filosofía en la primera mitad del siglo XX, constituye el espacio de encuentro de un joven Levinas con un Heidegger ya intuitivo como uno de los más grandes filósofos de la historia, del mismo modo que "*Ser y Tiempo*", su mayor obra, una de las más bellas y significativas, inclusive para el mismo Levinas "En efecto, descubrí *Sein und Zeit*, que se leía en torno mío. Sentí muy pronto una gran admiración por este libro. Es uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía -lo digo después de muchos años de reflexión-. Uno de los más bellos entre otros cuatro o

cinco..."<sup>1</sup> y en la entrevista de 1987, Levinas nos dice "Mi mayor hallazgo de entonces fue descubrir cómo Heidegger prolongaba y transfiguraba el camino de Husserl. (...) Supe inmediatamente que es uno de los más grandes filósofos de la historia (...) "<sup>2</sup>. No obstante, tal relación de admiración juvenil, que continua también en su madurez, no se encuentra exenta o libre de distancias y quiebres fundamentales con el filósofo de Friburgo. En efecto, tanto en el ámbito de lo propiamente reflexivo-especulativo, como en lo más íntimo y fundamental del sentido de su ser, en su condición de lituano-judío, Levinas, siempre se encontrará al borde y límite de la incomprensión y de lo inconcebible para él, respecto de la adhesión del filósofo más grande del mundo a la obra del nacionalsocialismo, en su rectorado de la universidad de Friburgo desde abril de 1933 hasta febrero de 1934, momento en el cual dimite. Al respecto, Levinas expresa su desasosiego, su incomprensión "yo no sé...es la parte más negra de mis pensamientos sobre Heidegger y no puedo olvidarlo", "Por cierto, no olvidaré nunca dichas relaciones de Heidegger con el nacionalsocialismo. Aunque hayan sido breves, son para siempre"<sup>3</sup>. Ahora bien, hemos querido mencionar mediana y fugazmente ciertas referencias de orden biográfico e histórico, pues consideramos que en el desarrollo y transcurso de la filosofía de ambos pensadores, sin duda, éstas representan instancias significativas, decidoras e imponderables de tomar en consideración al momento de valorar, comprender, negar o reafirmar ciertas ideas, reflexiones, postulados y consecuencias plausibles de su pensar. No obstante, esto no debe indicar, en ningún caso y bajo ningún punto de vista, un intento de enhebrar consecuencias filosóficas o enunciados teóricos absolutos, tomando en consideración sólo como base fundamental de análisis, historias personales, hechos históricos específicos, circunstancias accidentales o determinantes, como tampoco es nuestra pretensión, enunciar un intento de juicio ético personal en función de ciertas constataciones históricas respecto de conductas individuales o colectivas, sean estas circunstanciales o bien decididas en un contexto

---

<sup>1</sup> Levinas, E., *Ética e infinito.*, La balsa de la Medusa., Madrid., 1991., p. 35.

<sup>2</sup> "Entretiens Emmanuel Levinas-Francois Poirié", en: Francois Poirié, *Emmanuel Levinas*, La Manufacture, 1987, p.74. Citado por Miguel Abensour en su ensayo "El mal elemental" en: Levinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.*, Fondo de Cultura Económica S. A., 2002., p. 28.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.74. Citado por Miguel Abensour en su ensayo "El mal elemental" en: Levinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.*, F. C. E., p. 31.

específico, en el marco de una época u acontecer epocal. No constituye la finalidad de nuestro trabajo, ni pretendemos tender a ello, pues sería una labor demasiado elevada y digna, que no estimamos por de pronto propia y a nuestro alcance. En consecuencia, nuestra labor y quehacer debe indicar un ejercicio mucho más modesto, recatado, cauteloso y a la espera más bien, de un esfuerzo riguroso, perseverante y preocupado, más que la expectativa y anhelo de un magno ejercicio innovador. Desde esta perspectiva, nuestro quehacer se remitirá específicamente en una *primera parte*, al análisis de ciertos puntos que consideramos importantes en la filosofía de Heidegger, en relación a la posibilidad de existencia de una relación ética efectiva, vinculada con el concepto de *habitar-morar* planteado por el autor. En una *segunda parte*, abordaremos en términos muy generales -igualmente centrados en el sentido de lo ético- la filosofía de Emmanuel Levinas, a la luz del concepto de *hipostasis*. Finalmente, en una *tercera parte* conclusiva, se intentará un análisis descriptivo-comparativo del pensamiento de ambos autores, a luz de establecer ciertas conclusiones generales vinculadas con el problema fundamental de la posibilidad, sentido y necesidad de una relación ética en sus pensamientos, o bien vinculadas con la eminente constatación de una ausencia, carencia o déficit al respecto.

En función de lo anterior y para tal efecto, a continuación, será de suma importancia delimitar exhaustiva y coherentemente no sólo las obras que de ambos autores serán tomadas en consideración, sino que además, será de vital preponderancia, circunscribir, demarcar y describir en términos generales el centro más o menos definido de la discusión, a saber:

***En el caso de Heidegger:*** se intentará mostrar de modo muy sucinto ciertas ideas o conceptos básicos, comentarios y relaciones significativas respecto de la constatación u/o verificación de la posibilidad de existencia de un fenómeno ético-moral enmarcados en el análisis y contexto fenomenológico del problema central acerca del *sentido del ser* que consecuentemente le significó su mayor obra y tratado, a saber: "*Ser y Tiempo*", en la cual, precisamente refiere de modo global y específico la cuestión del ser, su sentido y establecimiento existencial en tanto "*Dasein*" en el mundo con las cosas. En dicha obra, Heidegger -además de realizar un exhaustivo tratamiento de la instancia ético-moral entendida como *vocación de la conciencia* que exhorta silente al ser-ahí a constituirse

propia y auténticamente en su estado de resuelto del "*ser deudor*"- explicita además, un pensamiento hondamente crítico y renovado respecto de la pre-comprensión y comprensión del sentido real del ser y su relación existencial primaria consigo mismo, y con los entes cotidianos, en tanto se plantea, que el hombre es en principio un ser "*abierto al mundo*", a los "otros", a las cosas que son mundo, entre las cuales -y por una decisión que no corresponde precisamente a la suya en tanto *Dasein*- se encuentra intempestivamente *arrojado* en la existencia como haciendo cumplimiento de un imperativo existencial desconocido del cual no hay previa conciencia, constatación, o participación decidora, más que en el momento en que su esencial apertura ya es un hecho incuestionable e inapelable del cual no puede fácilmente desligarse. Tal perspectiva, renovadamente crítica, representa la base filosófica fundamental que hace posible plantear-bosquejar un original y genuino quehacer ético-moral heideggeriano del *habitar-morar en propiedad-autenticidad del ser-ahí-en-el-mundo con las-cosas en situación resuelta* con ellas. Desde esta perspectiva, Heidegger desembozado y desligado absolutamente del sentido ético-metafísico-objetivista de las grandes estructuras y sistemas morales tradicionales, anunciará -dentro del contexto de una nueva y más original comprensión del *ser*- un distanciamiento explícito respecto de la clásica concepción y distinción epistemológica que establece una dualidad radical entre el hombre -en tanto individuo cognoscente- y el mundo en cuanto entidad conocida, apropiada y dominada en cierto modo, distante y apartada ésta esencialmente del sujeto que toma posición y accede a ella. Según Heidegger, dicha distinción fomenta un hiato infinito e irreconciliable entre el hombre -en tanto sujeto- y las cosas -en tanto objetos que conforman el mundo- y que son abordadas desde este enfoque con la idea simple de ser meros accesorios inesenciales y superfluos, útiles de trabajo inertes y manipulables de los cuales se puede abusar indiscriminadamente sin requerir ninguna preocupación ni **responsabilidad** al respecto. Tal instancia corresponde a la inaugurada históricamente por la visión metafísico-técnico-científica del mundo, cuyo ímpetu siempre cuantificador, objetivante, calculador y definitivo intenta hacer presente y pétreo lo propiamente inaprensible y elusivo, lo inmanifestado y en sí mismo oculto, es decir, intenta fijar-mensurar y apropiarse cognoscitivamente del *ser* confundiéndolo con el *ente*. Sin embargo, tal visión y estructura cognoscitiva enhebrada en el contexto de una metafísica de la

presencia, de lo verdadero y estático como se ha venido anunciando, no constituye según Heidegger una forma original y esencial de relación del *Dasein* con su entorno cotidiano, con los "otros", con los entes y con el mundo, pues, el *ser-ahí* dado indefectiblemente en el hecho mismo de su existir, arrojado en su *ser* en una abertura primordial que representa en cierto modo una experiencia primaria constitutivo formal de su propia esencia, se establece como relación de "*comunidad (común-unidad)*" y de natural empatía ontológica con las cosas definiéndose en su fundamental "*estar-siendo*" necesariamente como un "*ser-ahí-en-el-mundo*" y no como un "*ser allende al mismo*". Esto significa, de algún modo una especial forma de convivirse-comunicarse y sin duda concierne a un modo de *morar primario* del *Dasein* en donde las cosas, las circunstancias, la realidad entera en su totalidad lo constituyen en su esencia tanto como él es parte activa y afecta a la misma; "*Aquello dentro de lo cual* el "ser ahí" se comprende previamente en el modo del referirse, es el "*aquello sobre el fondo de lo cual*" del previo permitir que hagan frente entes. *El "aquello dentro de lo cual" del comprender refiriéndose, en cuanto "aquello sobre el fondo de lo cual" del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo.* Y la estructura de aquello sobre el fondo de lo cual *se* refiere el "ser ahí" es lo que constituye la *mundanidad* del mundo. Con aquello dentro de lo cual se comprende de este modo en cada caso ya el "ser ahí", es éste familiarizado originalmente. Esta familiaridad con el mundo no requiere por necesidad "ver a través" teóricamente de las relaciones que constituyen el mundo como mundo. Pero la posibilidad de una expresa exégesis ontológico-existencial de estas relaciones sí se funda en la familiaridad con el mundo que es constitutiva para el "ser ahí" y que contribuye a integrar la comprensión del ser inherente al "ser ahí"<sup>4</sup>. Es así entonces como toda experiencia primaria de conocimiento del ser de las cosas, de los entes a secas, por parte activa del hombre, sugiere un escenario, un respaldo formal constitutivo esencial del mismo ser del hombre, sugiere un

---

<sup>4</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Fondo de Cultura Económica., Traducción de José Gaos., México., 1977., p. 101. En la traducción de Jorge E. Rivera C. de *Ser y el Tiempo.*, Editorial universitaria., Santiago., 1997., p. 113. Para mayor referencia, en adelante, la traducción de *Ser y Tiempo* de Jorge Eduardo Rivera C., será enunciada entre paréntesis, a continuación de las citas realizadas de la misma obra, *Ser y Tiempo*, traducida por José Gaos.



orbe, una extensión primordial inmanente y real en toda vivencia humana, en todo quehacer y en todo estar siendo. En este estado de pre-comprensión y pre-ocupación se nos corrobora el ser del ente como algo real que se da en un mundo de existencias y que permanece en el tiempo a consecuencia de su propio morar-existir, y tal constatación existencial de la facticidad del "*ser ahí en el mundo*", indica, señala y abre la conciencia hacia un plano más profundo y original del ser humano respecto de sí mismo: "El "comprender", que se ha de analizar aún más a fondo en lo que sigue, mantiene las relaciones indicadas en un previo "estado de abierto". En el familiar "mantenerse en ellas" mantiene este "previo" como aquello en que se mueve su referirse (...) En su familiaridad con estas relaciones "significa" el "ser ahí" a sí mismo, se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su "ser en el mundo"<sup>5</sup>.

Dentro de este contexto del pensamiento heideggeriano de la relación del *Dasein* con el mundo, con el "*otro*" y consigo mismo, preliminarmente, iniciaremos nuestro análisis abordando los conceptos de "*El uno*", el "*término medio*", la "*publicidad*" del *Dasein*, en cuanto "*ser ahí-con*" los otros y el cotidiano "*ser con*", el cotidiano "*ser sí mismo*" y el "*uno*", la constitución existencial del "*ser en*" en cuanto tal, principalmente el *Dasein* en su aspecto existencial de "*caída*" vinculado esencialmente a las "*habladurías*", la "*avidez de novedades*" y la "*ambigüedad*" en su quehacer originalmente impropio e inauténtico (*Uneigentlichkeit*). Para tal efecto, lo anterior tendrá como base bibliográfica textos y capítulos escogidos de la obra filosófica de Heidegger, a saber: *Ser y Tiempo* (principalmente de la primera sección de la obra, capítulo IV, "*El "ser en el mundo" como "ser con" y "ser sí mismo". El "uno".*" y capítulo V "*El "ser en" en cuanto tal*", de este último capítulo, primordialmente su apartado B. "*El ser cotidiano del "ahí" y la "caída" del "ser ahí"*", poniendo un especial énfasis en los párrafos § 35, "*Las "habladurías"*", § 36 "*La avidez de novedades*", § 37 "*La ambigüedad*", § 38 "*La caída" y el "estado de yecto"*".

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 101. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p. 113)

Posteriormente, en función de lo anterior, nos centraremos específicamente, en el problema o instancia ético-moral<sup>6</sup> que Heidegger trata particularmente en "*Ser y Tiempo*", en la segunda sección de la obra, en el capítulo II "La atestiguación, por el "ser ahí" mismo, de un "poder ser" propio y el "estado de resuelto", refiriéndose al *carácter de vocación de la conciencia*. Tal desarrollo se orientará a la descripción y breve análisis-crítico del fenómeno del llamado de la conciencia, en tanto conciencia moral (*Gewissen*) y sus posibles vínculos, relaciones e influencias directas o indirectas con ciertas premisas, enunciados y reflexiones diversas pertenecientes al mismo pensamiento del filósofo que pudiesen plantear algunas interrogantes respecto de la factibilidad o no, respecto de la conveniencia o inconveniencia en relación a la posibilidad de una instancia ético-moral legítima, su propiedad y autenticidad o bien la dificultad de entender tal instancia en consecuencia con el conjunto total de algunos enunciados que conforman el pensamiento heideggeriano, como por ejemplo el problema fundamental relativo a la *propiedad-impropiedad, autenticidad-inautenticidad* del *Dasein*; el dilema de la *diferencia ontológica* y su relación con la histórica confusión de *ser* y *ente* en tanto destinación del ser

---

<sup>6</sup> Es importante aclarar que si es factible la posibilidad de hablar de un fenómeno o instancia de carácter ético-moral en Heidegger, esto debe ser reconocido y evaluado con cierta cautela y precaución interpretativas, pues no es conveniente pensar directamente en un sistema moral estructurado o esquema ético-moral institucionalizado en base a ciertas máximas o imperativos prescriptivos que enuncien y determinen patrones culturales-conductuales que representen cierta idea de perfección absoluta o la idea de bien inmutable, eterno y perfecto. Al respecto, Heidegger menciona en *Ser y Tiempo* p.p. 303 y 305 respectivamente. (Trad. De Jorge. E. Rivera., p.p. 297-298 y 299 respectivamente) "La dudosa invención de una "conciencia del mundo" sólo pudo ocurrírsele al "ser ahí" *porque* la conciencia es en el fondo y por esencia *en cada caso la mía*. Y esto no sólo en el sentido de que en cada caso resulte invocado el más peculiar "poder ser", sino porque la vocación viene del ente que en cada caso soy yo mismo", "La vocación no da a comprender ningún "poder ser" ideal, universal". Y anteriormente, también en *Ser y Tiempo*, ya mencionaba lo siguiente: "También se entendería mal la estructura ontológico-existencial, si se le quisiera dar el sentido de una mala y lamentable propiedad óptica que quizás pudiera eliminarse en estados más avanzados de la cultura humana", "La exégesis ontológico existencial tampoco hace, por ende, afirmaciones ópticas sobre la "corrupción de la naturaleza humana"; no porque falten los indispensables medios demostrativos, sino porque sus problemas son *anteriores* a toda afirmación sobre corrupción e inocencia. La caída es el concepto ontológico de un movimiento. No se decide ópticamente si el hombre es "sumido en el pecado", en el *status corruptionis*, si peregrina en el *status integritatis* o se encuentra en un estadio intermedio, el *status gratiae*. Pero la fe y la "idea del mundo", al hacer tales o semejantes afirmaciones, como al hacer afirmaciones sobre el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo", tienen que recurrir a las estructuras existenciales puestas de manifiesto, supuesto que sus afirmaciones aspiren al par a este objeto de una comprensión *conceptual*". "*Ser y tiempo*", Op. cit., p.p.199 y 200. (Trad. De Jorge. E. Rivera., p. 202).

mismo en su historicidad; la tesis acerca de la metafísica entendida singularmente como historia del ser y su relación con la época de la técnica (*Gestell*), etc. Esto último, tendrá como base de análisis textos y capítulos escogidos de la obra filosófica del autor, específicamente, a saber: *Ser y Tiempo* (principalmente la segunda sección), *Carta sobre el humanismo*, *Serenidad*, *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, así como también obras y estudios de otros filósofos dedicados al pensamiento heideggeriano, los cuales han sido de gran ayuda e importancia para la mejor comprensión del pensamiento del filósofo y que serán referidos detalladamente en la bibliografía.

En síntesis, lo que se intentará es relacionar-explicitar el hecho del mensaje heideggeriano, respecto de la necesidad del *Desein* de establecerse en el mundo, en cuanto *ser-ahí* resuelto en tanto *sí mismo* relativo al llamado de la conciencia, como la única instancia propia y auténtica que hace posible un pensar meditante-reflexionante, un estar apacible y sereno del *Desein* a la escucha del ser, un vivir y con-vivir no impositivo con el mundo y el prójimo, y en consecuencia, la única y esencial forma, en primera instancia, de poder enunciar, asistir y coincidir respecto de la profundidad temática que significa el planteamiento del problema acerca del hombre y la posibilidad, sentido y necesidad de lo ético<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Leemos en *Carta sobre el humanismo* lo siguiente, "De acuerdo con la significación fundamental de la palabra *ηθoς*, ha de decir ahora el nombre ética que ella piensa la estancia del hombre, entonces aquel pensar, el que piensa la verdad del ser como elemento originario del hombre, como el de un ec-sistente, es en sí ya la ética original. Pero este pensar es entonces primeramente ética porque él es ontología" Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*., Ediciones Taurus S.A., Madrid., 1970., p.57.

**En el caso de Levinas:** La finalidad principal será destacar la importancia radical y trascendental en la obra filosófica de Emmanuel Lévinas, del concepto de *hipóstasis*<sup>8</sup> y sus derivaciones esenciales en función de la constitución y conformación de la *relación ética* con "el otro". Tal concepto de *hipóstasis*, en su descripción y sucinto análisis, se irá expandiendo e irá manifestando todo su peso y potencial significación, al mismo tiempo que se harán patentes sus vínculos esenciales con otros conceptos fundamentales para el pensamiento de Lévinas respecto de la relación ética, tales como: la *conciencia* del existir, el *instante* y el *presente*, el *Hay* impersonal y el *insomnio*, entre otros.

Es indudable que el pensamiento de Emmanuel Lévinas, constata y establece en el profundo análisis de sus resultados y consecuencias, un original y radical esfuerzo intelectual socializador y humanizador<sup>9</sup>, haciéndose cargo de un decidido, honesto y comprometido intento racional por *decir* algo fundamental acerca de lo *indecible* e ineludible humano (*su rostro*); acerca del *misterio* de la *existencia* y de lo *existente*, es decir, acerca de aquello que constituye pura *exterioridad*<sup>10</sup> pero que es posible aproximar

---

<sup>8</sup> El concepto de *hipóstasis* es considerado, por el pensador lituano, una de las nociones fundamentales del sentido y fin de una posible *relación ética* con el otro. Hacemos aquí, para efectos de una mayor claridad al respecto, una breve alusión de su significado filosófico en la obra de Lévinas. En términos simples y generales el concepto de *hipóstasis*, dice relación con el acto de *existir* del *existente*, mas, no en tanto descripción y análisis de las cualidades existenciales del *existente* ya propiamente constituido como tal, sino más bien, en cuanto acto e instancia misma mediante la cual dicho *existente*, accede a la existencia desde el fondo impersonal del *Ser* o del *Existir*, realidad signada por nuestro autor como el fondo anónimo e impersonal del *Hay*. Lévinas se referirá a la *hipóstasis*, en su obra *El tiempo y el otro* (Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1993, p. 88), como una ruptura que remite a una situación en la que un existente entra en relación con su existir, pero que evidentemente, no puede ser explicado el *por qué* se produce dicha situación, pues no hay una física de la metafísica, simplemente es posible mostrar su significado (*significado de la hipóstasis*). Por otro lado, en *De la existencia al existente* (Levinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Arena Libros S. L., Madrid., 2000., p.112), dice lo siguiente: "Mediante la posición en el *hay* anónimo se afirma un sujeto. Afirmación en el sentido etimológico del término, posición sobre un terreno firme, sobre una base, condicionamiento, fundamento (...) El sujeto que se arranca a la vigilancia anónima del *hay* no ha sido buscado como *pensamiento* o como *conciencia*, o como espíritu (...) Se trata de determinar la significación de un hecho mucho más general: de la aparición misma de un existente, de un sustantivo en el seno de esta existencia impersonal que, en rigor, no se puede nombrar, pues es puro verbo.

<sup>9</sup> Al respecto, digo *socializador* en tanto el pensamiento de Lévinas se enhebra principalmente en el desarrollo y análisis de una *relación* que involucra un especial vínculo entre el *yo* y el *otro*, entre el sujeto y el *prójimo*, lo que implica ciertamente una original forma de socialidad. Por otro lado, digo *humanizador* en el sentido en que dicha relación y original forma de socialidad, no se refiere a cualquier tipo de relación, ni a una relación cualquiera, sino que más bien, se refiere principal y originalmente a una *relación ética*.

<sup>10</sup> Existe en Lévinas, la decidida intención de enunciar la primacía y originalidad de la *relación ética* con el *otro* por sobre cualquier tipo de relación, específicamente por sobre la *relación cognoscitiva*, pues esta última, representaría para el filósofo un vínculo cuya forma y estructura esencial, compromete la autenticidad y

sin dominar e identificar como un simple objeto del cual fuese hacedero asir indefectiblemente su *presencia* y *totalidad* en términos relativos o absolutos. Sin embargo, el hecho concreto de la eventualidad de esa esencial proximidad o aproximación al *otro*<sup>11</sup>, la facticidad de tal recorrido, no significa de ningún modo un regreso o retroceso, desde el renovado camino crítico recorrido por Lévinas, hacia una nueva epistemología ligada a cierta ontología fundamental reapropiadora de la realidad metafísica de los sujetos. Es decir, esto implica también que tal *aproximación al otro*, no repara, ni constituye una instancia de la cual pudiese desprenderse un fundamento que avalara la conformación de un modelo o esquema ético ordenado jerárquicamente o bien el postulado de un arquetipo fundamental, universal y necesario de carácter inteligible.

---

realidad de lo conocido (el *otro*, el *existente*), en tanto, pretende y auspicia un dominio, una transgresión y una violencia que se concreta mediante el intento de objetivación del *mismo*. En este sentido, la crítica de Lévinas apunta a constatar la absoluta distancia, separación y *exterioridad* del rostro del *otro*, respecto a todo quehacer cognoscitivo abarcante o totalizante. Lévinas, en *Totalidad e infinito* (Levinas, E., *Totalidad e infinito*., Ediciones Sígueme., Salamanca., 1987., p.p. 294-295), nos dice: "El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por la exterioridad. La exterioridad es verdadera, no en una visión lateral que la percibe en su oposición a la interioridad, es verdadera en el *cara a cara* que no es enteramente visión, sino que va más lejos que la visión; el *cara a cara* se establece a partir de un punto, separado de la exterioridad tan radicalmente que se sostiene a sí mismo (...) La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil (...) El detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto. La verdad del ser no es la *imagen* del ser, la *idea* de su naturaleza, sino el ser situado en un campo subjetivo que *deforma* la visión, pero que permite precisamente así la exterioridad de nombrarse, enteramente mandato y autoridad: total superioridad. Esta curvatura del espacio intersubjetivo desvía la distancia en elevación, no falsea el ser, sino que hace posible su verdad. (...) La <<curvatura del espacio>> expresa la relación entre seres humanos (...) La sociología, la psicología, la fisiología, son así sordas a la exterioridad. El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado -o santo- rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad.

<sup>11</sup> El término *otro* refiere principalmente a la idea de absoluta *alteridad* y *exterioridad* del prójimo, en la diacronía de la relación *cara a cara* o del frente a frente del yo ante lo infinito inconmensurable y distante del rostro del *otro*. Es necesario aclarar que el significado de dicho término no dice relación con una alteridad en sentido lógico-formal, y por tanto no representa la simple negación del referente egológico del *yo*. En el Prefacio de su obra *El tiempo y el otro* (Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1993, p.p. 69 y 74), Lévinas menciona respecto del tiempo y el rostro, "pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia, o con *aquello* que, siendo de suyo infinito, no se dejaría comprender, si es que ese infinito o ese Otro tolera que se le designe con el dedo mediante un demostrativo, como un simple objeto, y no exige un artículo determinado o indeterminado para tomar cuerpo. (...) La alteridad humana no se piensa a partir de la alteridad puramente formal y lógica por las que se distinguen unos de otros los términos de toda multiplicidad (una multiplicidad en la cual, o bien cada uno es ya otro como portador de atributos diferentes, o bien, si se trata de una multiplicidad de términos iguales, cada uno es <<el otro del otro>> merced a su individuación". Más adelante, en la misma obra (Op. cit., p. 116), nuestro autor nos dice, "La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio".

Para Levinas, tal aproximación esencial al *rostro del otro*, al prójimo, al próximo, no dice relación con la instancia enunciativa de un sistema o estructura ético-universal en donde reine la *simetría* omnímoda de los elementos en juego, elementos que estarían en función de un *abstractum* de *verdad* o *bondad* rectificador y reafirmador de una conciencia moral individual o colectiva. Del mismo modo, tal aproximación esencial al prójimo no sustenta la idea de progreso infinito cuyo único y esperado límite se encuentre dado finalmente por la consumación definitiva e irrestricta de un esperado *Reino de los fines*<sup>12</sup>, como sin duda lo ha previsto y postulado, al menos en términos teóricos, el desarrollo histórico de la filosofía y los diversos rumbos tomados por el pensar metafísico-ontológico, en la breve extensión de tiempo desde los primeros filósofos griegos hasta nuestros días, lo que indesmentiblemente conforma nuestra aguda y desdichada fugaz historia de occidente judeo-cristiano. En efecto, podemos decir que ésta ha sido la fatal desventura y trágica contradicción del quehacer racional-ontológico occidental permanentemente limitado y restringido a juzgar y dirimir en el papel y en el abstractum ideológico de la *θεορειν*, lo que no ha sido capaz de penetrar, sustentar y difundir en lo concreto de la realidad existencial, en la evasión y huida constante de la relación ética con el otro, su rostro, su exterioridad asimétrica. Se hace necesario y fundamental entonces, un *más allá* infinito, *asimétrico*, pura *exterioridad*, una forma *de otro modo que ser y más allá de la esencia*, un más allá del esfuerzo y estallido del dolor y el sufrimiento en tanto recurso literario, más allá de la libertad quijotesca de Alonso Quijana, poética estabilidad de un amor ideal dedicado a la inmutable belleza universal, más allá de Fausto y su inconmensurable deseo de ciencia, conocimiento y reconocimiento, más allá de la concretud de la *τέχνη* de lo artificial y lo útil técnico, más allá de la constitución pétreo de un falaz imaginario filosófico.

---

<sup>12</sup> Digo *Reino de los fines*, en sentido kantiano, para ejemplificar una estructura o sistema moral totalizador, fundamentado en bases o leyes racionales objetivas que reconocen una identidad de los elementos en tanto individuales (sujetos) en función de su racionalidad, y por lo mismo, también su identidad en cuanto a encontrarse todos supeditados a las mismas leyes racionales y objetivas que los determinan necesariamente en cuanto tales. Enuncio la definición que Kant explicita en su obra *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.*, Colección Austral., pág 110) "El concepto de todo ser racional, que por las máximas de su voluntad debe considerarse legislador universal para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto estrechamente

Desde la perspectiva antes mencionada, Lévinas no parece pretender simplemente dar un paso al lado y olvidar los abusos cometidos por la indiferencia intelectual-existencial que consecuentemente se desprendería del dominio, difusión y utilización de las estructuras y categorías fuertes sustentadas por la filosofía moderna, el idealismo y el paradigma positivista técnico-científico contemporáneo. Ciertamente, Lévinas no pretende dejar de asumir, aunque con angustia y horror, más con la determinación y digna fortaleza de un hombre consciente de sí, el abismal desenlace histórico de la genuina neutralidad de los estados más míseros e inferiores del alma humana que conforman lo demoníaco<sup>13</sup> del vacío de lo impersonal del *Hay*, de la acción de la inacción y del hecho de no tomar posición radical del instante presente. Frente al *aquí* y al *ahora* de la irremisible mirada del otro, de quien con reverente y sumisa humildad despunta el misterio profundo de lo infinito, surge imponente una interpelación, una exhortación, un mandato desde más allá del *afuera*, desde más allá del *límite*, desde lo ilegible de una frontera sin formas, desde el rostro existente. De este modo, no acepta Lévinas la simple cautela ni el frío cálculo reflexivo de la indecisión y el cansancio ante la trágica constatación del arbitrario desasirse y deshacerse

---

vinculado a él y muy fructífero, el concepto de *reino de los fines*. (...) Por <<reino>> entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes.

<sup>13</sup> Digo *abismal, estados míseros e inferiores del alma, demoníaco*, estableciendo una extrapolación a mi juicio pertinente y adecuada, en relación a la simple constatación histórica de lo acaecido en los campos de concentración alemanes, tales como *Auschwit, Dachau, Baviera*, etc., -realidad que Lévinas palpó personalmente- y que efectivamente, nos permite avalar la posibilidad y existencia de lo abismal y mísero, a lo cual puede llegar la conducta y moción del alma humana, en su neutralidad e impersonalidad de compromiso ético en la relación con el otro. De esto último, pienso, se desprende la instancia que hace factible vincular un concepto como el *Hay impersonal* levinasiano, el ser impersonal y neutro, con el hecho de comprender que sólo bajo su oscura tutela es posible que el hombre deje de ser hombre. De este modo, Félix Duque, en la introducción a *El tiempo y el Otro* (Lévinas, E., Op. cit., p.p. 22 y 23) dice, "Pues bien, el pensamiento de Lévinas parte justamente de la constatación de la ruina de ese ideal. El ideal de que la verdad (adecuación del pensar y de lo pensado) *libera*. Occidente ha hecho en nuestro siglo la amarga experiencia de la <<impotencia del pensar sobre la existencia, de la ineficacia de la razón sobre el alma, del fracaso de la pretensión del "Fedón": triunfar sobre el miedo a la muerte>> (DEHH 106). Es ese miedo el que <<explica>> la fascinación insidiosa del hitlerismo: del Mal. Más adelante (Ibid., p.p. 42 y 53, respectivamente) "Una narración cuyo tema es la lucha entre la Luz y las Tinieblas, entre el día y la noche. (...) Un nuevo mazdeísmo, pues, de tintes románticos, cuyo final es obviamente la redención del Mal, la Muerte de la Muerte, del mal encarnado en el Ser (identificado un tanto forzosamente con la base del hitlerismo)", y finalmente, "Ya en el curso de invierno de 1928-1929 participaría en los seminarios de Heidegger, que siempre será para él <<uno de los grandes filósofos de la historia>>, a pesar de su colaboracionismo, juzgado como el cumplimiento apocalíptico de un destino: el <<fin del mundo>> como alianza demoníaca de lo más alto del pensamiento y lo más bajo del <<alma germánica>> embriagada de mitología; el apoyo al nacionalsocialismo por parte del Rector de Friburgo nunca constituyó para Lévinas un episodio aislado y disculpable -como lo fue con el tiempo para la generosa Hannah Arendt, otra eminente discípula judía de Heidegger-".

frente a la necesidad de una afirmación racional de la acción responsable deudora de aquel mandato que viene de *más allá y más acá de la distancia*. Muy por el contrario, Lévinas pretende con la firmeza y decisión de una consciencia sabia y madura, dar un paso hacia adelante por sobre el pétreo pasado inmovible de la razón totalizadora, intentando imperiosamente des-mentir la gran mentira que enuncia la relación cognoscitiva como el paradigma insustituible elevado a la cima de lo original supremo conveniente. En este sentido, Lévinas procura la de-construcción del gran constructo-montaje de la razón objetivante y cuantificadora que limita, cercena y diluye la relación *cara a cara* con el *otro*, la auténtica *socialidad* de la *relación sin extremos ni terceros*. Desde este horizonte crítico, desde esta auténtica toma de posición, se hace plausible en el pensamiento de Lévinas la esperanza -"el, quizás"- de una forma otra de vínculo intersubjetivo, la consumación del *yo* en relación con el *otro* y del *yo* en función del *otro interpelante*, del *yo* que recibe lo irremisible de quien remite su conmoción y consternación ante la ofensa y la violencia del mundo. No obstante, hacer primar la lucidez y la cautela, es necesario al momento de enfrentar la confusión de querer comprender dicha inter-relación e inter-subjetividad como una instancia objetiva y definitiva, a través de la cual se genera ***lo común de la relación***, la ***igualdad*** y la ***equivalencia de lo simétrico*** que se presenta por ejemplo en la concepción buberiana de la relación entre el *yo* y el *tú*, la cual se consuma en el surgimiento del ***nosotros*** como evidencia incontrarrestable y prueba. Por cierto, no es factible desde Lévinas tender un lazo inmaculado y puro, falto o carente de una radical distancia y diferencia en la relación del *yo* con el ***prójimo***, pues, sería una transgresión e inadecuación pensar en la conformación de un vínculo de identidad y equivalencia entre los extremos de dicho *cara a cara*, teniendo como referente el quehacer crítico-deconstructivo que Lévinas pretende respecto de la ***relación cognoscitiva totalizadora***. Y además, ello no es factible porque el *otro*, en tanto *rostro*, representa para el *yo* la efectiva posibilidad de lo inabarcable de la relación, lo inaccesible, lo distante infinito, el extremo nunca resuelto, lo totalmente exterior, la pura exterioridad sin más y por lo mismo el ***fundamento fértil*** de la ***relación ética*** primordial.

De este modo, el pensamiento de Lévinas se irá conformando como una búsqueda que persevera incesante acerca de lo fundamental dado en la existencia concreta y singular del



sujeto, del individuo y su trabajo, de su proyecto y soledad, de su imbricada e íntima conexión con el sufrimiento y la muerte, con la muerte y el porvenir y esencialmente en el acontecimiento de la relación con el otro y su indemne realidad. En este concurrido escenario existencial de múltiples y variados relieves de contenidos originales de lo humano, deviene también, como una instancia fundamental en el quehacer de la vida cotidiana asumida por el existente, la alegría y el encuentro, el feliz y sensual éxtasis del *goce*, la infantil, mas necesaria avidez del placer que acoge y dona un lugar privilegiado al regocijo absorto de una experiencia de salvación por el mundo y sus nutrimentos. De este modo, en la vida diaria del continuo ir y venir, desde y hacia el centro autorreferente del ego, sucede de improviso y se efectúa un *lapsus*, un intervalo, gracias al cual el individuo constituido, la *estructura material del sujeto*, se haya en cierta medida superada por el surgimiento de una parcial distancia entre el *yo* y el *sí mismo*, lo cual abre la posibilidad de una existencia radicalmente extática, que hace volcar auténticamente al *yo* hacia fuera de sí, impidiendo el retorno inmediato del sujeto hacia su identidad sin fisura. Tal éxtasis fundamental sustenta la posibilidad de contemplar y abarcar el mundo y sus elementos a través del goce, y tiene una justificación “de hecho” como instancia necesaria y connatural al hombre, en tanto liberación, distancia y alejamiento de su materialidad pertinente e inicial. Tal materialidad sustentará al sujeto “de hecho” en la posibilidad -mas, sólo en la posibilidad- del ejercicio y expectativa de una toma de posición *hipostásica originaria*, que implique todo el peso y la gravedad de la relación ética y la acción responsable. En este sentido y en consecuencia con lo anterior, entonces, el ejercicio primario de la relación de *goce*, en ningún caso puede sostenerse o prolongarse “en derecho” -a fuerza de convertirse en un irracional y desmesurado hedonismo- como la instancia original y fundamental que permite y hace posible la relación ética real, pues, en cierto sentido es sólo el primer paso que nuestra esencial humanidad sensual y gozosa de instintos y más, nos obliga a dar, y que en tanto ésta se adapta y se hace efectiva, conforma un sendero al cual estamos orientados y dirigidos innatamente a recorrer, mas con la sola intencionalidad y expectativa del deseo hacia lo más alto y profundo, con la esperanza -*quizás*- de abrirse a la altura de la esfera de la relación sin límites, a la instancia del mandato infinito de la responsabilidad. Así, y sólo en este sentido, es razonable asumir y fundamentar el *goce*, en tanto relativa pérdida de

posición o toma de posición inadecuada del *yo* en su incompletud, en su salida temporal del sujeto respecto de sí mismo sin retorno aparente, solamente de este modo se hace posible entender tal instancia de hecho necesaria, y sólo necesaria de hecho, “el goce contiene ya un olvido de sí. La moral de los <<manjares terrestres>> es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella.”<sup>14</sup>

Desde esta perspectiva, como ya hemos dicho, aunque el desarrollo y desenlace de la facticidad del goce -en tanto relación y experiencia primera de acceso al mundo y su multiplicidad de matices- constituye una instancia imprescindible fundamentada en la necesidad e imperativo de una moral natural del íntimo placer extático del sujeto hacia las cosas, manifiesto en el innato quehacer reflejo constituyente de lo humano cotidiano; esto no significa, ni debe significar la prematura intención de consignar, definir y concluir la experiencia de goce como el arquetipo primordial de la relación humana con el mundo, con el *otro*, los *otros* y lo *Otro*, pues tal inadecuada parcialidad transformaría una instancia en principio moralmente justificada, en un modo de ser excesivo, desmedido, desmesurado y -por lo tanto- en la inconveniente inmoralidad propia de una arbitraria, egoísta e irreverente satisfacción de la ambrosía del placer, sustentado en el puro néctar del placer. Este hecho y trágica posibilidad de convertir el *gocce* en *vicio*, la inocente fusión pueril en inmoral transgresión y radical indiferencia respecto de la presencia *del “rostro del otro”*, alerta y mueve a Lévinas a plantear un examen más profundo, decidido y extendido de los centros e intermedios vinculados al original acontecimiento de la *hipóstasis* esencial, llevando a cabo una descripción y análisis de conceptos determinantes e intrínsecamente relacionados con la expectativa y fin de la posible constitución de una *socialidad real* y de una *relación ética sustentable* y consistente. De este modo, formará parte de su esencial propuesta reflexiva un necesario acercamiento y encuentro con temas fundamentales de la *existencia* y *el existente* ligados al desplazamiento hipostático de la toma de posición, tales como: la *conciencia* del existir, el *instante* y el *presente*, el *Hay impersonal* y el *insomnio*, etc.

Para tales efectos, el desarrollo analítico-descriptivo del concepto de hipóstasis y su relación principal con el concepto del *Hay impersonal* y sus derivaciones, se llevará a cabo

---

<sup>14</sup> Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1993, pág 103.

en base a textos y capítulos escogidos de la obra filosófica del autor, específicamente, a saber: *De la existencia al existente*, *El tiempo y el otro*, *Totalidad e infinito* (concretamente el capítulo 3: El rostro y la exterioridad), *Ética e infinito* (con mayor énfasis en los capítulos 2, Heidegger; 3, El <<Hay>>; 4, La soledad del ser; 7, El rostro).

Luego de haber analizado en términos muy generales, ciertos puntos cardinales de ambas filosofías, específicamente en función de la tarea principal anteriormente enunciada, la cual dice relación con la posibilidad de establecer las bases conceptuales fundamentales de la posibilidad, sentido y necesidad de la existencia de una relación ética en ambos pensadores, a saber: en el caso de Heidegger, en la medida de la posibilidad de un *morar-habitar meditativo* del *ser-ahí* en su estado de resuelto, atendiendo al llamado de la *voz de la conciencia* y en la escucha del ser, y por otro lado, en el caso de Levinas, analizando el problema principalmente desde la necesidad de *evasión* respecto de la neutralidad del *Hay*, mediante la toma de posición del sujeto, a través de una *hipostasis* constituyente y posibilitadora de una responsabilidad ética, de una relación ética; luego de ello, entonces, reiteramos, se intentará un análisis comparativo-descriptivo, a la luz de lo ya visto, el cual contemple los puntos cardinales de ambos pensamientos, y a partir de lo cual, esperamos encontrarnos en condiciones de plantear nuestras conclusiones.

## **Primera Parte:** (Acerca de Martín Heidegger)

### Algunas consideraciones: Del "ser en el mundo", su fundamental constitución existencial en cuanto "Uno"

El hombre, es en principio aquella realidad que existencialmente, es decir, fundamentalmente se encuentra en un mundo, constituye un ser "abierto al mundo", a las cosas que son mundo, y no de un modo indiferente, neutral o imparcial, sino que, significativamente en su totalidad está dispuesto como inmerso, hundido, comprometido con tal o cual talante o realidad anímica, afectiva, emocional, emotiva, etc. Su ser, se encuentra como arrojado necesariamente al existir, puesto imperativamente en la existencia, de tal modo que la experiencia primaria constitutivo formal de su propia esencia, es esta relación de "comunidad (común-unidad)" con las cosas, de natural empatía ontológica, que lo definen en su "estar-siendo" necesariamente como un "ser ahí en el mundo" y no como un "ser allende al mismo". Esto significa, de algún modo, que las cosas, las circunstancias, la realidad del mundo entero lo constituyen en su esencia tanto como él es parte activa y afecta a las mismas; "La existencia humana, se nos dice hoy, es una realidad, que consiste en *encontrarse* entre las cosas y *hacerse* a sí misma *cuidándose* de ellas y *arrastrada* por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el arrojamiento de existir"<sup>15</sup>. Es así entonces, como toda experiencia primaria de conocimiento del ser de las cosas, de los entes a secas, por parte activa del hombre, sugiere un escenario, un respaldo formal constitutivo esencial del mismo ser del hombre, sugiere un mundo, una extensión primordial inmanente y real en toda vivencia humana, en todo quehacer, en todo estar siendo humano. De este modo, es tan fundamental y necesario para el ser del hombre el asirse, "el curarse" del ser de los entes "intramundanos" no semejantes a él, de las cosas "siendo con ellas", así como también, del estar siendo constantemente vinculado con entes "intramundanos" semejantes

---

<sup>15</sup> Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. II, p.368. Cf. Además, Max Scheler. El puesto del hombre en el cosmos. Editorial Losada. S.A. Buenos Aires. Vigésima edición. 1994. p. 57. Y en su secuencia la mayoría de los filósofos contemporáneos.

a él, en tanto "otros", que su propia realidad y existencia se funda temporalmente en la forma del "ser ahí" en el mundo como un ser "*siendo permanentemente curándose de y permanentemente con los otros*", "(...) no sólo es en general el "ser ahí" en un mundo, sino que se conduce relativamente al mundo en una predominante forma de ser. El "ser ahí" es inmediata y regularmente poseído por su mundo. Esta forma de ser del absorberse en el mundo, y con ella el básico "ser en" en general, son lo que determina esencialmente el fenómeno tras el cual vamos ahora (...)"<sup>16</sup>. Este absorberse y ser poseído esencialmente por el mundo, constituye un estado ontológico-existencial esencial que sustenta una diversidad de modos de ser, de vivencias originales, de relaciones, compromisos y situaciones que el "ser ahí" exige imperativamente por su propia estructura y forma de ser, y que a su vez significan y fundamentan todo su quehacer primario esencial y su estadía en el mundo, en cuanto ser que es "siendo permanentemente en-*con*" las cosas, los otros, el orbe. Pero dicha instancia del "ser-ahí-*con*" no representa un simple modo o forma de ser del "*Dasein*" que pueda ser definido desde una perspectiva eminentemente objetiva-cuantificadora, del estar ahí las cosas, el firmamento y los otros, en cuanto partes constitutivas y formadoras del universo existencial humano, tampoco el hombre se encuentra "*con*", *junto, al lado, cerca, distante, allende*, "a ellas mismas" sin más, al modo de lo puramente "*ante los ojos*", es decir, al modo de lo que está ahí en tanto, en cuanto pura presencia objetiva y metafísica de la presencia, pues, el sentido original-existencial del estar y establecerse del "ser-ahí" "*con*", no se explicita, ni se fundamenta primigeniamente en la absoluta presencia o ausencia de los entes y realidades instrumentales "a la mano", ni menos aún en la absoluta presencia o ausencia numéricamente mensurable de los prójimos, otros próximos "*Dasein*" en relación con el "ser-ahí". En efecto, el "*ser-con*" del "ser-ahí", refiere el estado fundamental del "ser en el mundo" en cuanto darse *entes intramundanos* cuya forma de ser es la del "*ser-ahí*", es decir, cuya forma de ser es la del "*hombre*", esto es "*el otro*", "*los otros*". Sin embargo, este hecho no

---

<sup>16</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo*., Fondo de Cultura Económica., Traducción de José Gaos., México., 1977., p. 129. En la traducción de Jorge E. Rivera C. de *Ser y Tiempo*., Editorial universitaria., Santiago., 1997., p. 139. Reiteramos que, para una mayor referencia, en adelante, la traducción de *Ser y Tiempo* de Jorge Eduardo Rivera C., será enunciada entre paréntesis, a continuación de las citas realizadas de la misma obra, *Ser y Tiempo*, traducida por José Gaos.

indica en absoluto, ni dice relación con la evidencia fáctica-concreta del aparente "nunca estar solo", sino "siempre en compañía" de los "otros", "los demás", "los que permanecen conmigo" sino que, más bien el *ser solo* constituye una forma puramente derivada y un accidente que afecta al "*Dasein*" en su originaria forma del "*ser-con*", circunstancialmente, contingentemente, no existencialmente. Así, de este modo, la soledad del "estar solo" del "*ser-ahí*" se hace únicamente posible y real tomando en consideración su esencial y primario establecerse en cuanto "*ser-con*", "(...) el "*ser-ahí*" es esencialmente "*ser-con*", tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende afirmar ónticamente que fácticamente yo no soy "ante los ojos" solo, antes bien son "ante los ojos" asimismo otros de mi especie. (...) También el "ser solo" del "ser ahí" es "ser con" en el mundo. *Faltar sólo puede el otro en y para un "ser con"*. El "ser solo" es un modo deficiente del "ser con", su posibilidad es la prueba de la realidad del último<sup>17</sup>. Desde esta perspectiva el "*ser-con*" del "*ser ahí*", significa la aperturidad comprensiva y el estar abierto comprensivamente del "*Dasein*" a "los otros" en los diversos modos del "*procurar por*", a saber: el ser uno *para* otro, ser uno *contra* otro, ser uno *sin* otro, el *no importarle nada* uno a otro, el *sustituirse a* otro y el *anticiparse a* otro, formas deficientes e indiferentes y también formas positivas del actuar del hombre respecto del "otro". El no tomar en consideración la presencia fáctica del "otro", *no importándole nada uno a otro*, al punto inclusive de aparentar su ausencia en la aguda e intensa indiferencia del pasar de largo frente a él, refiere una conducta o forma de conducirse del "*Dasein*" en cuanto "*ser con*" "*procurando por*" "*preocupándose por*" "*el otro*" con una disponibilidad y talante existencial absolutamente deficiente, inadecuado, impropio, inauténtico, cadente, aunque no menos esencial que la forma positiva del acercamiento del "*ser ahí*" en cuanto, "*anticiparse a otro*" que permite recobrar y ganar para el "*otro*", su propia libertad, en la medida de disponer de sí mismo, para ser él mismo en su "*curarse de*", "Por lo que respecta a sus modos positivos, tiene el "*procurar por*" dos posibilidades extremas. Puede quitarle al otro su "cura" (...) *sustituyéndose a él*, en el "curarse de". (...) Frente a él hay la posibilidad de un "procurar por" que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su poder ser existencial (...) ayuda al otro a "ver a

---

<sup>17</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo*., Edic. cit., p.p. 136 y 137. (Traducción de J. E. Rivera., Edic. cit., p. 145).

través" de su "cura" y quedar en *libertad para* ella."<sup>18</sup>. Sin embargo, y a pesar de plantear Heidegger los aspectos positivos de la estancia del hombre en tanto *solicitud* o *procurar por*, los "otros", es un hecho fáctico y muy claro en general que, la más de las veces, es el "ser ahí" en existencial socialidad infinitamente distanciado, alejado, contra-puesto, no dispuesto de una conducta solícita relativa y responsable respecto de los demás de su misma especie y sentido común. En efecto, el "*Dasein*" en su natural estadía cotidiana es llamado primaria y constantemente a donarse al "otro" y también a "sí mismo", en su "*ser-con-procurando-por*" del modo más deficientemente solícito, de la manera menos adecuada y auténtica, en cuanto "*ser-ahí*" no resuelto e impropio, desplegando y disponiendo, distendiendo y exhibiendo su menos altruísta y generosa posibilidad de ser en la verdad del llamado de la conciencia atenta a la destinación del Ser, por lo cual, su más cotidiano y explícito estar con los "otros" se modula y se juega generalmente en las formas de la "distancia", la "reserva", la "desconfianza", el "no ver con buenos ojos" a alguien, el tratar "sin miramientos" y sencillamente "no ver" a alguien<sup>19</sup>, etc., "El "procurar por" como fáctica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del "*ser-ahí*" en cuanto "ser-con". Su fáctica perentoriedad está motivada por el hecho de que el "ser-ahí" se mantiene inmediata y regularmente en los modos deficientes del "procurar por". (...) los modos últimamente nombrados, de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el "ser uno con otro" cotidiano y del término medio"<sup>20</sup>, "El hombre es culpable en la raíz misma de su existir en cuanto que, moviéndose inmediata y regularmente en la cotidianidad mediana, no asume su constitutiva finitud (*Endlichkeit*)"<sup>21</sup>. De este modo, el *Dasein* se muestra y se da solícitamente, generalmente y mayormente en la cotidianidad del mundo, según la forma de la medianía, la mediocridad, el uno, el término medio y la

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 138. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p. 147). En este punto, cabe realizar un alcance de carácter lingüístico-filosófico, que puede ser en algún sentido significativo, al momento de un análisis riguroso del fenómeno del *ser-con-en el mundo*, respecto específicamente al estado del *Dasein*, en cuanto "*procurar por*". En este sentido, cabe mencionar que J. E. Rivera traduce dicho término como "*solicitud*" ).

<sup>19</sup> Al respecto, es importante mencionar la traducción de J. E. Rivera respecto de los términos *tratar sin miramientos* y *no ver* a alguien, usados por José Gaos. Según J. Rivera., "Ambos pueden recorrer, con la solicitud, los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar a la *falta de respeto* y a la *extrema indulgencia* propia del indiferente. Op. Cit. p.147.

<sup>20</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p.138. (Traducción de J. E. Rivera., Edic. cit., p. 146).

<sup>21</sup> Acevedo, Jorge., *Heidegger y la época técnica.*, Editorial Universitaria., Stgo de Chile, 1999., p. 54.

publicidad, distanciándose constantemente, -como huyendo de sí mismo- de la autenticidad de sí mismo, en la forma del *ser-con* de la indiferencia y la indulgencia. Así, el "*ser-ahí*", no se comporta en cuanto "*yo mismo*" con los "*otros*" inmediata y regularmente, sino más bien, como "*uno*" de ellos, como "*uno mismo*", es decir, en el cotidiano "*ser uno con otro*" se produce una distanciamiento inherente al "*ser-ahí*" respecto de los "demás", "(...) en esta distanciamiento inherente al "*ser-con*" en cuanto cotidiano "*ser uno con otro*" está el "*ser ahí*" bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del "*ser-ahí*". (...) El "quién" no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quién" es cualquiera, es "uno"<sup>22</sup>. Desde esta perspectiva -de radical nivelación e igualación, aplanamiento y homogeneidad existencial fundamental del *estar ahí* del *Dasein* en el mundo bajo el alero y dictadura del *Uno*, en el ámbito de la publicidad de lo público y general- se hace igualmente esencial e inmediata la forma del "*encontrarse*" y el "*comprenderse*" del "*ser-ahí*" siendo afectiva y emocionalmente, en un específico y determinado estado de ánimo o animosidad, al mismo tiempo que comprendiéndose en su relativo-interpretativo *siendo* siempre en un contexto finito de relaciones, circunstancias, situaciones, vivencias, proyectos, posibilidades de ser. Sin embargo, tal "*encontrarse*" y "*comprenderse*", no dice relación absolutamente con la conciencia o reflexión efectiva de las vivencias o emociones fundamentales del existir humano, sino que, más bien, toda posibilidad de descubrir o evidenciar una multiplicidad de fenómenos afectivos o aspectos derivados de los mismos, entre otros, alegría, tristeza, mansedumbre, ira, deferencia, bienestar, indiferencia, inhospitalidad, temor, seguridad, etc., constituyen formas accesibles, en cierto modo para el hombre en el vivir de su existencia, sólo gracias a su apriorística forma de ser primordial de poder esencialmente *encontrarse ya* en un mundo de cosas *ya dadas* y con otros *ya en frente*, de tal o cual manera afectiva-existencialmente, "Lo que designamos *ontológicamente* con el término "*encontrarse*" es *ópticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo. Antes de toda psicología de los sentimientos (...) se trata de ver este fenómeno como un fundamental existencial y perfilar su estructura", "*En el "encontrarse" hay existencialmente un "estado de referido", "abriendo" al mundo, a*

---

<sup>22</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p. 143. (Traducción de J. E. Rivera., Edic. cit., p. 151).



base del cual "estado de referido" puede hacer frente lo que "hiere"<sup>23</sup>. Del mismo modo, tampoco el primigenio *comprenderse* del *Dasein*, dice relación con una forma de conocimiento técnico-científico, filosófico, o antropológico, ni menos aún está vinculado a alguna forma de conocimiento intuitivo sensible o intelectual, pues no corresponde a una captación lógica-conceptual-inteligible de la esencia del *Dasein* en cuanto ente cognoscible u objeto determinado de conocimiento, tampoco constituye el concreto ejercicio de una acción cognoscitiva, a través de la cual el *Dasein*, en tanto sujeto de conocimiento se contemple o interprete como substancia cognoscente, como algo ya conocido. El *ser-ahí*, en cuanto *comprender*, representa también un aspecto originario del *Dasein* en su *encontrarse* ya en un mundo en relación, y de esta forma esencial de su estar fácticamente ahí, en su *ahí, comprendiéndose*, dependen todas aquellas posibles formas derivadas de conocimiento del mundo fundadas en una visión y enfoque epistemológico de carácter objetivo, necesario y universal, "A veces usamos hablando ónticamente la expresión "comprender algo" en el sentido de "poder hacer frente a una cosa", "estar a su altura", "poder algo". Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciario no es ningún "algo", sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existencialmente la forma de ser del "ser-ahí" como "poder ser", "El "ser posible" que es existencialmente en cada caso el "ser-ahí" se diferencia así de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de lo "ante los ojos" (...)", "(...) -y el "ver en torno" del "curarse de" es el comprender en el sentido de lo que se llama "comprender de que se trata"-, se despoja al puro intuir de su primacía, que responde noéticamente a la tradicional primacía ontológica de lo "ante los ojos". "Intuición" y "pensamiento" son ambos derivados ya lejanos del comprender"<sup>24</sup>. En consecuencia, todo comprender fundamental del *Dasein*, respecto del mundo y de sí mismo, implica un comprender intensiva y esencialmente la *existencia misma*, de manera que la inmediata *comprensión* de la existencia concreta del *ser-ahí*, involucra conmutativamente la cotidiana comprensión del mundo. Sin embargo, tal *comprender* esencial se da también intrínsecamente unido con -además del *encontrarse*- una instancia de primordial *interpretación* y perspectiva de

---

<sup>23</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo*., Edic. cit., p.p. 151 y 155. (Trad. de J. E. Rivera., Edic. Cit., p.p 158 y 162.)

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.p. 161 y 165. (Trad. de J. E. Rivera., *Ibid.*, p.p. 167 y 171.)

*sentido*, ligadas ambas de modo fundamental con el carácter *proyectivo* y *estado de yecto* del comprender del "ser ahí".

De este modo, el *Dasein* se abre, se explana y proyecta en la forma del *encontrarse* y el *comprenderse* en cuanto *posibilidad de ser* y siendo *pura posibilidad*, en un permanente proyectarse y arrojo de sí, en la angustia e incertidumbre de sí, de su propia elección en favor o en desmedro de su singular autenticidad. En este sentido, el "ser-ahí", por constituirse en pura posibilidad, puede elegirse a sí mismo y ganarse o no ganarse, perderse o no perderse, recobrase o sucumbir nuevamente en la medianía de la nivelación después de haberse ganado fácticamente. Tal situación, sólo lo puede el "*Dasein*", en cuanto elige activamente, ejecutivamente, existencialmente, en el momento mismo de la relación con su propio *ser*, bajo el contexto de la absoluta *posibilidad* que él *es*, posibilidad que trasunta en la facticidad de su *existencia* y *existencia* de su inmanente posibilidad, *existencia* que en último término constituye y *es* su *esencia*, "En el abrir, proyectando, tales posibilidades es en cada caso ya en un estado de ánimo. La proyección del más peculiar "poder ser" es entregada a la responsabilidad del *factum* del "estado de yecto" en el "ahí". (...) El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos "interpretación". (...) La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender. (...) En el proyectar del comprender es abierta la posibilidad de los entes. (...) cuando los entes intramundanos son descubiertos (...) decimos que tienen "sentido"<sup>25</sup>. Así, el *comprender*, la *interpretación* y el *sentido* constituyen una estructura unitaria fundamental del carácter existencial y forma primordial de ser del "*ser-ahí*" en su estar ahí *significativo* al abrigo y resguardo del mundo. Sin embargo, este *amparo* y *auxilio* del *Dasein* en el mundo, se funda también en otro aspecto o instancia original del mismo, en otra articulación o estructura esencial del *comprender-interpretativo* humano, el cual dice relación con su permanente estar orientado y dirigido significativamente dentro del marco específico y cardinal-elemental del *habla* y del lenguaje. No obstante, el *habla* no debe ser definido desde una identidad absoluta con el lenguaje, en cuanto articulación proposicional, o

---

<sup>25</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, Edic. cit., p.p. 166 y 169. (Trad. de J.E.Rivera., *Ibid.*, p.p. 171,172 y 174)

enhebración abstractivo-conceptual, sino que, más bien, el *habla* constituye la condición de posibilidad de toda instancia proposicional-judicativa en el pensamiento o en el proferir voces articuladas y significativas, pues el *habla* no representa simplemente andar hablando, enunciando, profiriendo, diciendo, explicitando sin más, muy por el contrario, el estrato en que es el habla y lo que esta misma es, lo "abre" mejor que nada el *silencio*, y en este sentido sólo puede hablar quien puede callar y sólo callar, quien puede hablar, "Empero, hablar sobre el habla es, quizás, peor que escribir sobre el callar. Nosotros no queremos asaltar el habla para aherrojarla con concepciones ya establecidas. No queremos traer la esencia del habla a un concepto que suministraría una visión utilizable por doquiera y que tranquilizaría a todo concebir"<sup>26</sup>, "El *impulso* que permite a Heidegger transitar hacia la *construcción* fenomenológica proviene de la manera renovada en que asume el habla (*Sprache*). Ésta no es para él sólo un medio al servicio de la expresión -y, por tanto, un mero utensilio humano dominado por el hombre-; el habla es, ante todo, aquello que nos da, en general, una medida con la que calibrar la esencia de algo (...)"<sup>27</sup>. Sin embargo, a pesar de que el *habla*, en sentido propio, se vincula ciertamente con instancias esenciales y primordiales para el hombre, ocurre con su disposición y explanación en el mundo por parte del *Dasein* que, como en general, regular e inmediatamente el *ser-ahí* se encuentra sumido, sujetado y nivelado por el modo de *ser* del *uno* y la *publicidad* del *uno*, tórnase el *habla* -y su carácter esencial-, en una dirección inauténtica, independiente y distante de la radical relación que ella misma es y significa, transmitiendo, comunicando y repitiendo lo que "*uno*" habla, lo que "*uno*" oye decir, en la mediana forma de "*habladurías*", discursos vagos, enunciaciones vacuas, reiteraciones superfluas y arbitrarias, que no logran sino, el cada vez más alejado estado de impropiedad y no-resolución del hombre, respecto de sí mismo, los otros y el mundo. Así, en las *habladurías* se mueve y desplaza el *Dasein*, procurando ya no la cura o el cuidado honesto y adecuado de todo lo que le rodea, sino más bien, en el "*no demorarse*" en lo "*inmediato*" disipa su quehacer propiamente humano desarraigándose del mundo, desligándose del deber de sí mismo para con los otros, en el

---

<sup>26</sup> Heidegger, Martín., *El habla.*, Traducción de Fernando Soler., Revista de Filosofía., Universidad de Chile., Vol. VIII, Sumario, N.ºs 2-3., Santiago de Chile, 1961., p. 127.

<sup>27</sup> Acevedo, Jorge., *Hacia una nueva interpretación del hombre.* Heidegger., Cuadernos de Filosofía., N° 19., 2001. Universidad de Concepción., p.14.

constante *eximirse de sí*, huyendo de sí y proyectándose hacia las cosas, dejando que el orbe se le dé meramente en la percepción de lo "*ante los ojos*", de lo variado del percibir por percibir, del mirar por mirar, del hablar por hablar que descansa efectiva e inminentemente en una pura "*avidez de novedades*", deseo de entretenciones y lúdicas manifestaciones pétreas que ocultan accidentalmente su real estado esencial de inhospitalidad con el mundo y el prójimo, "El ser dicho, el "dicho", la frase corriente son ahora la garantía de lo real y verdadero del habla y de su comprensión. El hablar ha perdido o no llegó a lograr nunca la primaria relación del "ser relativamente al ente de que se habla", y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de *transmitir y repetir lo que se habla*", "Pero la avidez de novedades que ha quedado en libertad no se cura de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en un "ser relativamente a esto", sino *sólo* para ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo"<sup>28</sup>. Mas, todo este escenario que constituye y solidifica al *Dasein* en su originaria e inauténtica forma de ser, sustentado bajo el poderío del *uno*, las *habladurías* y la *avidez de novedades*, implica consecuentemente la generación de una profunda y persistente idea e imagen de seguridad y certeza respecto a la creencia, por parte del *Ser-ahí*, de comprenderlo y saberlo todo, de verlo y hablarlo todo con fundamentos, de estar al tanto absolutamente de lo más próximo y de lo más lejano de saber, de pensar que es dueño y señor de la verdad y las verdades más profundas del conocer y de lo más profundo del no-saber. No obstante, tal estado y modo de ser de la seguridad y certeza del comprender y de la convicción de tenerlo todo a cada instante inmediatamente a la mano, no representa en realidad, más que, una instancia de pseudo-garantía, pseudo-seguridad, pseudo-certeza, pseudo-fundamento, en la cual el *Dasein* circula, gira y se proyecta en la *ambigüedad* más absoluta respecto de su devenir, existir y vivir auténtico. Al "*ser uno con otro*", en esta forma de *estar*, el "*ser-ahí*" acaba y frustra la efectiva realización de todas las posibilidades propias y auténticas (*Engeitlichkeit*) de vincularse al mundo, llevando el desarraigo y distancia al límite y al extremo de una *caída*, de un declive y declinación del *ser-ahí*, que es ya *cadente*, vacío y lejano hasta el *extrañamiento*. La "*caída*" es un

---

<sup>28</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p.p.187 y 191. (Traducción de J. E. Rivera., Edic. cit., p.p.191 y 195).

movimiento cuya forma caracteriza al *Dasein*, en cuanto que, depárase este a sí mismo, la posibilidad constante de perderse en el "uno", de vaciarse en lo público, de huir permanentemente hacia y dentro de la *nivelación*, "La ambigüedad del público "estado de interpretado" hace pasar el hablar por anticipado y el sospechar ávido de novedades por el efectivo suceder y estigmatiza de secundario e inimportante el realizar y obrar. Por ende, en el "uno", el comprender del "ser-ahí" "ve mal" constantemente sus proyecciones respecto a las genuinas posibilidades de ser. Ambiguamente es el "ser-ahí" siempre "ahí" (...)", "En la caída no va ninguna otra cosa que el "poder ser en el mundo", bien que en el modo de la impropiedad. El "ser-ahí" sólo *puede caer porque* le va el "ser en el mundo" encontrándose y comprendiéndose"<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p.p.194 y 199. (Trad. de J. E. Rivera., *Ibid.*, p.p.197 y 201)

## Heidegger y el concepto moral de Conciencia: *La vocación de la conciencia*

El concepto de conciencia moral entendida como llamado o vocación en Heidegger, ocupa un espacio fundamental y necesario en la segunda sección de *Ser y tiempo*, específicamente en el capítulo II de dicha sección. Su importancia radical tiene que ver con el hecho de que tal llamado moral (*Gewissen*) no corresponde a una simple manifestación derivada o de menor valor en la estructura existencial o existenciaría del *Dasein*, muy por el contrario, ella misma es, en cuanto instancia un *existencial* o *existenciarío*, es decir, corresponde a un modo de ser que en tanto modo de ser peculiar y originario pertenece primariamente al *Dasein* mismo. Tal modo de ser, a pesar de que Heidegger es bastante explícito al momento de hacer ver que el problema moral al cual él se refiere no debe ser interpretado desde la instancia vocativa de una conciencia psicológica, religiosa o teológica, ni mucho menos jurídica y -por lo tanto- su llamado o exhortación no debe instar necesariamente a re-establecer un sentimiento o comprensión de un mal o de una culpa personal resultado de un acto de omisión o bien por una acción llevada a cabo contra alguien o contra muchos en la medida de fomentar un daño, un engaño, un peligro o una deuda; a pesar de no ser el llamado de la conciencia heideggeriana una vocación con las características propias de una metafísica de la presencia de lo *ante los ojos* y del saldar cuentas o equilibrar-igualar un estado de cosas descompensado jurídico-legalmente, emocional-sentimentalmente, etc.; a pesar de ello, tal modo de ser, sí corresponde a un singular llamado, sí existe como una exhortación de la conciencia a alguien, sí existe radicalmente como una vocación a re-establecer algo perdido, algo de lo cual temporalmente se está privado, distanciado, alejado. Pero el llamado de la conciencia en Heidegger es un llamado silente, elusivo, imperceptible fenoménicamente, que apela, advierte e insinúa desde un habla que no dice palabra alguna pero que indica y hace comprender algo a alguien aunque no fonalmente de forma prescriptiva, reglamentaria o legal "A la par, el llamado de la conciencia es, por lo pronto, una modalidad del habla. Pero no habría que olvidar que cuando Heidegger se refiere a este momento de la patencia del ser-ahí advierte que al habla le pertenece esencialmente el oír (*Hören*), y el callar

(*Schweigen*)"<sup>30</sup>. De este modo, la conciencia moral llama, avisa, revela y señala algo a alguien, pero no de la forma de un discurso oral o escrito, no al modo de una transcripción de comentarios y reflexiones, ni menos como explicitación de meras opiniones o elucubraciones indiferentes y superficiales acerca de un tema; sino más bien, la conciencia moral orienta su mensaje en el modo de la irrupción de un repentino quiebre que se enhebra en el *Dasein* mismo cuando la vocación de la conciencia hace ver de algún modo sin imágenes, hace oír un sentido sin sonido al ser-ahí en su estado inauténtico-impropio (*Uneigentlichkeit*) lo relativo a un llamado que lo avoca y lo insta a su hacer y ser más propio y genuino, a su recuperarse-apropiarse a sí mismo en cierta original manera desde sí mismo hacia sí mismo y para sí mismo "La vocación rompe el oír el "ser-ahí" al uno dejando de oírse a sí mismo cuando respondiendo a su carácter de vocación despierta un oír que se caracteriza por ser en todo lo contrario del oír del "estado de perdido"<sup>31</sup>. En este sentido, constituye entonces, la vocación de la conciencia una forma originaria del estado de abierto del hombre en el mundo y su llamado moral una vocación inherente a la existencia misma del *Dasein*, de tal manera que no puede el hombre arraigarla fuera de sí en tanto auténtico llamado a la verdad y autenticidad de él mismo "Y ¿a qué resulta el "uno mismo" invocado? Al "*sí mismo*" peculiar. No a lo que el "ser-ahí" en el público "uno con otro" vale, puede, ni a aquello de que se cura, ni menos a aquello a que se ha asido, o en que se ha comprometido, o por lo que se ha dejado arrastrar (...) Al "mismo" resulta invocado el "uno mismo"<sup>32</sup>. De este modo, el sentido originario-fundamental del llamado de la conciencia moral heideggeriana no dice relación mediata ni inmediata con el saldar una deuda específica con otro u otros hombres en el ámbito y contexto de la publicidad del "*Das man*", ni tampoco tiene el sentido de pagar una culpa que deje libre a la conciencia de un peso psicológico, sea este la pesadumbre de la constrictión, la tristeza o el arrepentimiento, es decir, el horizonte al cual avoca la conciencia no dice relación con las instancias o situaciones morales metafísicas tradicionales sólo posibles y derivadas, según Heidegger, gracias a la existencia de la conciencia original. Así, el referente real del

---

<sup>30</sup> Acevedo, Jorge., *Heidegger y la época técnica.*, Editorial Universitaria., Stgo de Chile, 1999., p. 46.

<sup>31</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p. 295. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p. 291)

<sup>32</sup> Ibid., p. 297. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p. 292)

llamado de la conciencia moral heideggeriana no es aquel de los fenómenos cotidianos del mundo del divertimento y la ambigüedad, del mundo de las habladurías (*Gerede*) y la curiosidad, ni tampoco el del temor (*Furcht*) y la avidez de novedades (*Neugier*), pues, este escenario y estado de cosas constituye precisamente el modo de ser impropio y cotidiano de la cultura desde donde el *Dasein* se hace necesario que inicie un peregrinar y un recorrer hacia su modo de ser más auténtico (*Eigentlichkeit*) en la medida de ganar su verdadera originalidad, "Queda en pie, pues, el hecho de que el llamado de la conciencia siempre será extraño, sospechoso o inexistente tanto para el existente cotidiano como para la perspectiva científica estrechamente positivista, que acepta como "real" y digno de consideración sólo aquello que tiene el modo de ser de las cosas, de lo presente en el mundo o ante-los-ojos. El vocar de la conciencia se da, empero, en el modo de ser del ser-ahí, el cual es totalmente diferente al de los entes en el mundo"<sup>33</sup>.

Desde esta perspectiva, es posible constatar que el problema de la conciencia moral en Heidegger no responde a una instancia de corroboración de una conciencia universal de carácter objetivo que pueda acreditar, uniformar y sancionar el despliegue general de lo correcto y lo incorrecto, de lo bueno y lo malo sistemáticamente, sino más bien, corresponde a una forma muy especial de darse la conciencia ética como un requerimiento emplazado desde el umbral mismo del hombre, desde su propio ser. En efecto, desde lo más original de la conciencia humana se emite un llamado silente desde fuera del mundo óptico a lo más íntimo del *Dasein*<sup>34</sup>, a su "*mismo*" propio que se encuentra perdido en el mundo de

---

<sup>33</sup> Acevedo, Jorge., *Heidegger y la época técnica.*, Edic. cit., p. 47.

<sup>34</sup> Al respecto, cabe hacer notar que el planteamiento heideggeriano de la conciencia moral y su relación con el *Dasein*, manifiesta de un modo claro y evidente, su no concordancia o adecuación, con cualesquiera idea o perspectiva que intente pensar metafísicamente en un fundamento trascendente y sustancial de la *conciencia moral*(*Gewissen*), muy por el contrario, más bien se aprecia en las reflexiones del filósofo, un inmanentismo ontológico existencial que compromete indefectiblemente al *Dasein* en su totalidad, al hombre mismo en su ser, con lo primordial de él mismo, fundamentalmente consigo mismo, en cuanto única posibilidad y expectativa de todo factible ejercicio ético. En este sentido, Heidegger menciona que el llamado de la conciencia moral es una vocación que de algún modo exige y obliga al *Dasein* ante sí mismo, pues es un llamado que exhorta al ser-ahí, únicamente desde el ser-ahí a que éste, en cuanto tal, se reincorpore ontológicamente a su ser más propio, dejando atrás el modo inauténtico de existir. De este modo, la llamada proviene desde el mismo *Dasein sobre* el *Dasein* mismo, es decir, reiteramos, se deja patente, de un modo casi explícito, la idea de un ejercicio inmanente, al mismo tiempo que elusivo, el cual denota, en cierta medida, una forma o imagen de *auto-advocación* que proviene sobre el ser-ahí desde sí mismo "Por otra parte no viene la vocación, sin duda alguna, de otro que sea conmigo en el mundo. La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí. (Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p. 299). (Trad. de J. E. Rivera., *Ibid.*, p. 295).



lo general y vano; a este ser-ahí caído y decadente se avoca la luz de la conciencia en cuanto insinuación a volverse y recuperarse a "*sí mismo*" desde *la publicidad* "Al "mismo" invocado no se le "voca" *nada*, sino que es "avocado" a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar "poder ser" "Lo que hay que retener es esto: la vocación con que caracterizamos la conciencia es la invocación del "uno mismo" en su "mismo"; en cuanto a tal invocación, es la avocación del "mismo" a su "poder ser sí mismo" y con ello un prevocar al "ser-ahí" a sus posibilidades<sup>35</sup>.

Pero ¿qué significa el recuperarse a sí mismo del *Dasein*?, más aún ¿por qué debería hacerlo? ¿qué es lo fundamental de dicha vuelta del ser-ahí hacia sí mismo? ¿qué está en juego en tal instancia y qué es lo que está llamado a resolverse?. En este punto, es posible verificar el sentido profundo y principal del llamado de la conciencia moral heideggeriana, pues hemos ya corroborado que tal llamado es un existenciario, es decir, una instancia original del modo de ser del *Dasein* respecto de sí mismo -más aún, podemos decir-respecto de su más cara posibilidad existencial, la cual dice relación con su estar ahí en el mundo de un modo auténtico. El modo propio y auténtico reconoce en el *Dasein* su más cara posibilidad de ser en la actitud consecuente consigo mismo en el ánimo de *la angustia* y el asumir verdaderamente la fundamental *in-hospitalidad* de su existir más genuino y conveniente en el mundo con las cosas; pues, en cuanto ser-ahí en su original facticidad se desenvuelve éste de la forma más radical a su esencia en cuanto *Dasein*, como constituyéndose en el ser que precisamente *siendo* es pura posibilidad y proyecto lanzado; como aquel ser que *siendo* es puro devenir e historicidad; como aquel que *siendo* es un permanente estar a la deriva en el arrojamiento de sí; *siendo* es *ser* y *nada*, *verdad* y *no-verdad*, *presencia* y *ausencia*. En este sentido, su más propia posibilidad de ser se liga con la autenticidad de vivir su existencia en correspondencia con su *devenir* y *facticidad*, consciente y perseverante de su *finitud* y su estar permanentemente a las puertas de la muerte, es decir, cercano al borde de la genuina posibilidad de la imposibilidad de todas sus posibilidades, cercano más temprano o más tarde a la eventualidad de su inevitable extinción en tanto ser finito "El comprender la vocación abre el peculiar "ser-ahí" en la

---

<sup>35</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo*., Edic. cit., p.p. 297 y 298 respectivamente. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p. p. 293 y 294)

inhospitalidad de su singularización. La inhospitalidad codesembozada en el comprender resulta genuinamente abierta por el encontrarse, inherente a él, de la angustia. El *factum* de la *angustia de la conciencia* es una verificación fenoménica de que el "ser-ahí" es puesto en el comprender la vocación ante la inhospitalidad de sí mismo. El "querer tener conciencia" se torna disposición para la angustia"<sup>36</sup> "El que llama en la vocación de la conciencia es el *Dasein* que no ha repelido la infamiliaridad desazonante ínsita en su *estar arrojado* o *condición de arrojado (Geworfenheit)* (...) A este hombre no se le abre lo que hay a través del estado de ánimo del miedo, sino, más bien, mediante el talante de la angustia"<sup>37</sup>

Ha quedado claro que el fenómeno originario de la vocación de la conciencia en Heidegger corresponde a una forma especial de llamado que insta y exhorta sin palabras al *Dasein*, precisamente desde él mismo y sobre sí mismo. Tal advocación intenta hacer comprender de modo elusivo y sin discurso oral o escrito, la necesidad ontológica de que éste se convierta desde su estado y modo de ser impropio e inauténtico hacia la forma de ser del ser-ahí que convenga a su posibilidad de ser más genuina y verdadera, es decir, la forma de ser del *Dasein* según la cual éste acepta y se hace consciente de su realidad ontológica ligada a la finitud, a la cercanía de la muerte, a la inhospitalidad y fundamentalmente al estado de ánimo de la *angustia*. Tal *angustia* es la que compete ontológico-originariamente de manera consecuente a todo hombre que ha decidido ser en su modo más genuino y primordial, es decir, al hombre que ha tomado en sus hombros la responsabilidad y significado de su existir en tanto ser arrojado, yecto al mundo sin saber porque ni para que; en la conciencia original de su arrojado, de su permanente ser-proyecto, se juega la pre-comprensión angustiosa de su ser en constante posibilidad de ser y no-ser, de su verdad y no-verdad, de su autenticidad e impropiedad, de su ser en original apertura con el mundo y consigo mismo "El que llama es, pues, el ser ahí yecto o arrojado en la inhospitalidad desazonadora de su estar-en-el-mundo, que se angustia por su más propia posibilidad de ser"<sup>38</sup>. Pero el ser-ahí también convive íntimamente con una culpa esencial, una deuda importante, una carencia que nace de su misma naturaleza y modo de ser

---

<sup>36</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p.p. 321 y 322 respectivamente. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p. p. 313 y 314)

<sup>37</sup> Acevedo, Jorge., *Heidegger y la época técnica.*, Edic. cit., p.51.

<sup>38</sup> Ibid., p. 51.

primario en el mundo; pues en cuanto se da éste sobre la tierra como *arroyo y cuidado*, al instante se muestra del modo del distanciamiento de sí, de la huida ante tal arroyo de sí, de la fuga y evasión ante la originalidad de tal proyecto que él es, pues se exilia de su *ser y estar* en la angustia fundamental y se sumerge en el mundo total de lo ante-los-ojos y de la presencia constante de entes y cosas, haciéndose él mismo un ente más en el ir y venir de las habladurías y discursos vanos, en las transformaciones múltiples de lo novedoso y excitante, en la preocupación o despreocupación por el prójimo en torno al simple interés del momento, en la dinámica del valorar y petrificar las cosas eternamente, en el ir y venir de un gran olvido de sí, en el olvido de su diferencia ontológica. De tal forma de habitar y convivir en dicho estado de cosas y situaciones cotidianas de la manera menos apropiada y des-honesta respecto de su esencial originalidad, es culpable y responsable el *hombre* al momento del vocar de la conciencia. Sin embargo, tal culpabilidad según Heidegger no responde a ninguna forma ni a ningún tipo de culpa que pueda darse en lo visible y objetivo del mundo de los fenómenos y de las relaciones humanas en el ámbito de lo social-cultural en su amplio o disminuido espectro, es decir, la culpabilidad del *Dasein* no corresponde a una culpa o deuda particular-singular de algo específico y concreto del mundo manifiesto, sino más bien, es un estado original que acompaña al hombre desde que éste *es lo que es*, desde que éste es esencialmente condición *de-yecta* y *caída* en lo *público* de la *inautenticidad* que le hace olvidar su verdadera y original plenitud "El hombre es culpable en la raíz misma de su existir en cuanto que, moviéndose inmediata y regularmente en la cotidianidad mediana, no asume su constitutiva finitud (*Endlichkeit*)"<sup>39</sup>.

El llamado de la conciencia, entonces, voca esencialmente al ser-ahí en su más íntimo y original ser-culpable, ser-deudor, ser-impropio, es decir, tal llamado apela eminentemente al *Dasein* sumido en el olvido de sí mismo, en su indecisión, en su estado de irresoluto. Pues bien, la exhortación de la conciencia moral heideggeriana se consume entonces en su sentido primordial, en la medida en que el hombre se resuelva de acuerdo a su fin, se recupere a sí mismo y esto sólo es posible para el *Dasein* en su estado de resuelto (*Entschlossenheit*), el cual corresponde y dice relación con un modo de la abertura del ser-ahí, en tanto ser-ahí constituido en el querer tener conciencia de sí, en el encontrarse de la

---

<sup>39</sup> Acevedo, Jorge., *Heidegger y la época técnica.*, Edic. cit., p.54.

angustia y su original ser culpable y -de acuerdo a ello- poder así fomentar su más radical proyecto existencial, consciente de su finitud y ser referido a la muerte "El "estado de abierto" del "ser-ahí" implícito en el "querer tener conciencia" resulta constituido, según esto, por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre el más peculiar "ser deudor" y por el habla como silenciosidad. Este señalado "estado de abierto" propio, atestiguado en el "ser-ahí" mismo por su conciencia *-el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar "ser deudor"-* lo llamamos el "estado de resuelto"<sup>40</sup>. Sin embargo, a pesar de constituirse el *Dasein* en dicho "estado de resuelto" propiamente en relación a su más cara posibilidad de ser, esto no quiere decir en absoluto que el modo de ser culpable del hombre y su sentimiento de angustia original se esfumen y desaparezcan del vivir de su existencia, muy por el contrario, apropiado en la resolución el *Dasein* asume, enfrenta su culpa y proyectándose sabe llevar de buen modo su ser en el ánimo de la angustia, es decir, lejos de huir y distanciarse de la inhospitalidad que provoca tal sentimiento de desolación y desesperación, el hombre vive a pesar de todo su autenticidad culpable. De este modo, incluso en el ámbito existencial de la *resolución* del ser-ahí no desaparece el ser culpable, pues, su carácter ontológico se despliega de tal manera que el posible y circunstancial arraigo en la *autenticidad* siempre se encuentra y estará a las puertas de lo inauténtico, en el riesgo nuevamente de la caída y de-yección de su existir en el *uno* "En este sentido, con estado de-yecto está vinculado lo que Heidegger llama la *condición de-yecta o caída (Verfallenheit)* constitutiva del *Dasein*. Condición de-yecta significa que -el *Dasein*, en primer lugar y dentro de ciertos límites, *siempre* está entregado a este estado interpretativo, es decir, a la mentalidad del *se-*"<sup>41</sup>. Este hecho de que el hombre permanentemente en el cotidiano vivir de su existencia persevere constantemente en un vínculo más o menos cercano con el contexto de lo público "*Dasman*", dice directa relación con su ontológico quehacer inauténtico, no menos natural, esencial y genuino según Heidegger que su modo propio de ser a distancia del *uno*. No obstante, es tan primordial para el *Dasein* su existir y convivir con los entes y las cosas en-

---

<sup>40</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p.p. 322-323. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p. 314)

<sup>41</sup> Vattimo, Gianni., *Introducción a Heidegger.* Editorial Gedisa. Segunda edición. España. 1993., p. 42.

el-mundo, que inclusive cuando éste accede al modo de ser relativo de su posibilidad más propia y auténtica, es decir, a su *estado de resuelto*, aún así, en tal estado de aperturidad original y verdad de ser, requiere del *uno* en tanto escenario de posibilidades de despliegue de su propia facticidad genuina, aunque esto no implica, ni significa cualitativamente que la forma de relacionarse del *Dasein -en su estado de resuelto-* con las cosas del mundo, sea idéntica en su verdad que la enhebrada con el mundo en su estado impropio "Hasta la resolución permanece referida al uno y su mundo. Comprender esto es también inherente a lo que la resolución misma abre (...)"<sup>42</sup>.

Retomemos: Hemos quedado al tanto, en términos muy generales del significado heideggeriano de la voz de la conciencia o el llamado de la conciencia moral que el filósofo anuncia en la segunda sección de *Ser y tiempo*; hemos quedado al tanto, de qué se trata su advocación y a quién va dirigida en cuanto tal; se dijo que el llamado de la conciencia moral apela directamente al ser-ahí en su estado de perdido y privado de autenticidad y que tal llamado insta al hombre -sin palabras, silenciosamente- desde lo más genuino del hombre mismo, sobre sí mismo a que realice un giro significativo en su ser-estar en el mundo con las cosas. Finalmente, se ha corroborado que el llamado de la conciencia moral conduce, en cierto modo, al *Dasein* a su *estado de resuelto*, es decir, reincorpora al hombre, ahora re-establecido y haciendo frente al mundo en su modo más peculiar que es el de la *angustia* y su *ser culpable*, distanciándose así de la *publicidad* del *uno*, mas, no absolutamente, pues -inclusive- su propia resolución permanece referida al *uno* y su *mundo*.

Del resultado obtenido de acuerdo a lo dicho anteriormente, nos queda la impresión de que la voz de la conciencia, en tanto modo peculiar del *ser-ahí*, cumple un fin y significado cardinal en relación al planteamiento general de la analítica existencial propuesta por Heidegger respecto de su ontología fundamental y la búsqueda del sentido del ser. Es tan imprescindible la vocación de la conciencia, en tanto instancia que insta y hace posible la reveladora autenticidad del *Dasein*, que sin su patencia, éste estaría condenado permanentemente a lo común de la mera opinión (*doxa*) y a los divertimentos vulgares de la *publicidad* del *uno*; se encontraría asediado por siempre por meras

---

<sup>42</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p. 325. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p.p. 316 y 317)

posibilidades derivadas de existencia, lejos de poder reconocer su *facticidad* e ignorante de su *finitud*. Esto indica, que el sentido primordial indirecto<sup>43</sup> de la vocación de la conciencia -no es más ni menos- que el hacer aparecer al hombre en su *estado de resuelto*, es decir, hacer despertar en su esencia a un hombre más consciente de sí y del prójimo, a un individuo más responsable de sus límites y falencias, a un ser humano cuyo proyecto de vida se realice y se involucre de un modo más honesto consigo mismo y con los otros al momento de enhebrar relaciones con el mundo, con la naturaleza, con las cosas, con los entes, con la historia. Si esto no es de vital importancia para el pensamiento heideggeriano en cuanto pensamiento moral y para la constitución de una humanidad -entendida como el conjunto total de los existentes (*Dasein*) singulares que fueron, que son y que serán- ¿qué sentido tendría tal llamado y vocación?, ¿qué anhelo y qué esperanza? ¿qué derrotero y expectativa? Sin embargo, y sin duda, no parece ser el pensamiento heideggeriano al respecto una vaga enunciación más, sino muy por el contrario, un punto fundamental y originario constitutivo primordial del hombre y derivadamente de la humanidad. No obstante, tal corroboración, pensamos, no se condice ni se adecua a las pretensiones heideggerianas de estimar el modo de ser *auténtico* indistintamente respecto del modo de ser *inauténtico*, en relación a su valor ontológico fundamental, y de acuerdo a las claras y evidentes distinciones prácticas que de hecho surgirían de la observación fenomenológica de la forma de existir y convivir de un *Dasein* en su modo de ser *auténtico* comparado con el modo de desenvolvimiento en el mundo de un *Dasein* en su modo de ser *inauténtico*. Al respecto, creemos, existe cierta ambigüedad en su pensamiento; ambigüedad que intentaremos dejar manifiesta a continuación.

---

<sup>43</sup> Decimos *indirecto*, pues reconocemos que el llamado de la conciencia, según el mismo Heidegger menciona, no asegura ni determina necesariamente que exista una respuesta afirmativa por parte del hombre hacia su propia resolución en tanto *ser-ahí* en estado de resuelto. Es más, el *Dasein*, si así lo estima conveniente puede permanecer en la publicidad del *Dasman* toda su vida. Por lo tanto, la vocación de la conciencia abre la posibilidad de la autenticidad, mas, no la asegura, ni la consume como imperativa.

Algunas consideraciones: Del modo auténtico e inauténtico del ser del hombre

El desarrollo de la analítica existencial propuesta por Heidegger -como ya se ha dicho antes- no corresponde a un intento de trabajo metafísico tradicional-clásico donde las categorías ontológicas representan en su significado habitual los conceptos propios de una metafísica de la presencia, es decir, los conceptos y categorías particulares y específicas que hacen referencia a lo objetivo, a lo constante e invariable, a lo cuantificable y factible de determinar parcial o absolutamente en tanto se trate de entidades finitas circunstanciales o bien en tanto se refiera a un Ser necesario y trascendental. Más bien, el esfuerzo heideggeriano se orienta y establece -con un sentido esencialmente distinto y radicalmente significativo- como una fenomenología fundamental y especial del "*Dasein*" y sus modos de existencia *en el mundo con las cosas e instancias peculiares del mismo*. Desde esta perspectiva, según Heidegger el "*ser ahí*" o *Dasein* se muestra en un sinnúmero de facetas o modos de existir igualmente primordiales y esenciales en su facticidad para *sí mismo*. De esta forma, el "*ser ahí*" en su relación con la extensión del mundo y sus cualidades lleva a cabo en su ejercicio una serie de instancias existenciales o modos de ser de primer orden ontológico, ya en tanto como "*ser-ahí-en-el-mundo-con-las-cosas*"; ya en tanto relación referida-dirigida con aquello que es "*ante-los-ojos*"; ya en tanto ser dado en la novedad, ambigüedad y caída en lo público del "*Das-man*", de las habladurías de lo "uno público" y "publicidad del uno"; ya en tanto relación con su posibilidad más propia, es decir, en cuanto ser finito relativamente a la muerte, o bien, como ser referido propiamente a la vocación de la conciencia moral, etc. Sin embargo, en el despliegue y constitución de este desarrollo analítico-descriptivo acerca del "*Dasein*", enuncia Heidegger una distinción y diferenciación -que no intenta convertirse según él, de ninguna manera, en una clasificación o jerarquización de carácter ético-moral tradicional específica- de dos modos o instancias existenciales del "*ser ahí*" igualmente esenciales y fundamentales a éste y a toda posible fenomenología que se proponga seriamente dar cuenta de los resultados últimos y cardinales respecto del sentido y fin del "ser". Así, Heidegger nos dice que el "*Dasein*" puede manifestarse como cumpliendo en su existencia una forma de ser *propia y auténtica*, al parecer adecuada y conveniente respecto del mundo, las cosas y de sí mismo;

no obstante, puede también y no con menos valor y derecho genuino darse y ejercerse -es más, parece constituirse en el modo de ser primario y más común en el hombre<sup>44</sup>- de un modo esencialmente *impropio e inauténtico*<sup>45</sup> "Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su esencia misma, posible "ser ahí" "propio", es decir, apropiado por sí mismo y para sí mismo. Los dos modos de ser de la "propiedad" y la "impropiedad" -expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas- tienen su fundamento en que todo "ser ahí" se caracteriza por el "ser, en cada caso, mío". Pero la impropiedad del "ser ahí" no significa algo así como un ser "menos" o un grado de ser "inferior". La impropiedad puede, antes bien, determinar al "ser ahí" en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar"<sup>46</sup>; "El encuentro con las cosas, el conocimiento verdadero, implica en cambio que el *Dasein* asuma en cierto modo responsabilidades: este tema constituirá el centro de la segunda sección de *Ser y tiempo*. La expresión asumir responsabilidades no significa aquí que Heidegger privilegie la autenticidad como una condición moralmente mejor. Heidegger descarta que la distinción entre auténtico e inauténtico tenga, por lo menos en la analítica existencial, un significado moral"<sup>47</sup>. Sin embargo, a pesar del énfasis propuesto por

---

<sup>44</sup> Al respecto, Heidegger menciona en *Ser y Tiempo* (Op. cit., p. 213) (Trad. de J. E. Rivera., p. 215): "Mas en tanto este mismo "ser relativamente al 'poder ser'" resulta determinado por la libertad, también *puede* el "ser ahí" conducirse "contra su voluntad" relativamente a sus posibilidades, *puede* ser impropriamente, y fácticamente es inmediata y regularmente en este modo" y más adelante (Op. cit, p. 325) (Trad. de J. E. Rivera., p. 316) "Mas en cuanto cura, es el "ser ahí" determinado por la facticidad y la caída. Abierto en su "ahí", se mantiene el "ser ahí" con igual originalidad en la verdad y la falsedad (...) El "ser ahí" resulta, en cuanto "uno mismo", "vivido" por la comprensiva ambigüedad de la publicidad en la que nadie se resuelve y que sin embargo siempre ha decidido ya. (...) El "estado de no resuelto" del uno conserva sin embargo el predominio, limitándose a no poder atacar a la existencia resuelta. El "estado de no resuelto" no significa, en cuanto concepto opuesto al "estado de resuelto" existencialmente comprendido, una condición óntico-psíquica en el sentido de un estar gravado con impedimentos. Hasta la resolución permanece referida al uno y su mundo"

<sup>45</sup> Respecto de este punto cabe destacar no sólo el hecho simple de la posibilidad del "*ser ahí*" de existir de modo auténtico o inauténtico, de forma propia o impropia, sino que también es, sobremanera importante, considerar tal situación como una instancia **no sustentada en una distinción esencial** desde la cual corresponda interpretar el modo de *ser-auténtico*, más adecuado, conveniente y mejor en perfección que el modo de *ser-inauténtico*. No obstante ello, cabe hacer notar, que el modo de ser *impropio e inauténtico*, parece darse según el filósofo, con mayor amplitud, intensidad y masividad en el mundo, al menos, así lo constata respecto del contexto histórico-sociocultural moderno.

<sup>46</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo*., Fondo de Cultura Económica., Traducción de José Gaos., México., 1977., p. 55. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p.68)

<sup>47</sup> Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Editorial Gedisa. Segunda edición. España. 1993., pp. 44-45. Me parece importante enunciar la nota con la que Vattimo explica en detalle la cita anterior (Ibid., p. 45., nota 59) "La existencia auténtica no es algo que se desarrolle por encima de la cotidianidad de-yecta;



Heidegger en no asentar una diferencia ontológica de grados de conocimiento o de *ser* -como es posible observar por ejemplo en la tesis platónica de la *anamnesis* o *reminiscencia*- ni tampoco en hacer prevalecer una distinción de índole ético-moral entre ambos modos auténtico e inauténtico del *Dasein* -lo que hace inútil e incompatible considerar el *ser en propiedad* como una instancia apetecible, deseable, esperada y conveniente por su perfección, necesidad y bondad, respecto y por sobre el modo de ser inauténtico-, a pesar de ello, ocurre una situación a lo menos extraña en cierta medida y en primera instancia incomprensible; quizás intuimos, aparentemente inadecuada, y esto se refiere al hecho de que podemos constatar que nuestro pensador -por ejemplo, en textos como *Serenidad*, *Carta sobre el humanismo* e inclusive *Ser y tiempo* en donde en las primeras páginas realiza tal distinción- enuncia de un modo explícito y convincente la necesidad de acudir y cultivar un modo auténtico y propio de ser en el mundo con los entes y las cosas dispuestas ante el *Dasein*, como si esto fuese y constituyese una demanda y una exhortación de importancia radical -no nos cabe duda de ello- y una elección preponderante en el destino y horizonte del "*ser ahí*" en la medida de un justo, sereno y mejor habitar-morar sobre la tierra y su valor "Hay dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa. Es a esta última a la que nos referimos cuando decimos que el hombre de hoy huye ante el pensar" "La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: *su huida ante el pensar*." "(...) el *arraigo* del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo (...) Si intentamos meditar (...) observaremos que nuestra época se ve amenazada por la pérdida de *arraigo*" "Lo verdaderamente (...) inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta

---

existencialmente ella es sólo una versión modificada de ésta...La interpretación ontológico existencial no tiene la pretensión de formular juicios ónticos sobre la 'corrupción de la naturaleza humana'; y esto no porque nos falten pruebas, sino porque su problemática se plantea más acá de cualquier juicio sobre la corrupción o no corrupción de los entes". La alternativa auténtico-inauténtico no ha de confundirse con la de existencial y existencial ni con la de óntico y ontológico (...) La autenticidad no es asumir el punto de vista filosófico (existencial); y se puede ser auténtico también (y hasta fundamentalmente sólo así) en el plano existencial y óntico. Sin embargo, puesto que la problematización filosófica de la existencia es para el hombre que filosofa una probabilidad existencial, se puede plantear el problema de si dicha problematización existencial no exige también necesariamente la elección existencial de la autenticidad. (...) "La referencia a *Ser y tiempo* corresponde a (*Essere e tempo*., Traducción italiana de Pietro Chiodi, Milán, 1953., p. 284).

transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época"<sup>48</sup>, y en *Carta sobre el humanismo*, leemos "El pensar obra en cuanto piensa. Este obrar es probablemente lo más sencillo y a la vez lo más alto, porque importa a la relación del ser con el hombre (...) Para que primeramente aprendamos a descubrir puramente la mencionada esencia del pensar, y esto quiere decir a la vez: a consumarla, debemos liberarnos de la interpretación técnica del pensar"<sup>49</sup> y esta anhelada y bienaventurada forma de ser del individuo humano, sin duda, claramente no puede darse desligada y desprendida de la vocación y llamado de la conciencia propuesto ya en *Ser y tiempo* "Comprendiendo la vocación, el "ser ahí" oye a su más peculiar posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo"<sup>50</sup>. Esto corresponde al llamado y exhortación que Heidegger intenta realizar en el período histórico definido como la época de la esencia de la técnica (*Gestell*), en relación a pretender afianzar un *existir en propiedad* y una existencia *auténtica* preocupada y atenta a la escucha privilegiada y predilecta del ser reflexionante-meditante en la medida de poder consolidar un arraigo verdaderamente esencial y ético, haciendo posible una manera otra de habitar el ser en el mundo, no ya desde un pensar simplemente consumidor-objetivante, calculador y productor, sino más bien desde la serenidad y el oír de un pensar vinculante-esencializador, "*meditativo-reflexionante*" que permita acercar más intensa y profundamente al hombre, al existente (Dasein), al "*ser ahí*" hacia lo esencial de las cosas en su intimidad primera y más fundamental, "Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre -todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al cacerío; más próximo que el cielo sobre la tierra; (...) ¿Se da todavía ese apacible habitar del hombre entre cielo y tierra? ¿Aún prevalece el espíritu meditativo en el país? ¿Hay todavía tierra natal de fecundas raíces sobre cuyo suelo pueda el hombre asentarse y tener así arraigo?"<sup>51</sup> "Cuando se despierte en nosotros la Serenidad

---

<sup>48</sup> Heidegger, Martín., *Serenidad.*, Ediciones del Serbal., Colección Odos., Barcelona., 1988., Traducido de la sexta edición alemana de 1979 por Yves Zimmermann., p.p. 18-25.

<sup>49</sup> Heidegger, Martín., *Carta sobre el humanismo.*, Ediciones Taurus S.A., Madrid., 1970., p.p. 7-8.

<sup>50</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p. 313. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p. 306)

<sup>51</sup> Heidegger, Martín., *Serenidad.*, Edic. cit., p.p. 20-21.

para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento"<sup>52</sup>.

Pero ¿qué nos dice el sentido común de nuestra razón acerca de aquel despertar al misterio, acerca del significado de las preguntas, enunciados y aparente exhortación y llamado de tales premisas heideggerianas a la conformación existencial fundamental de un hombre vinculado esencialmente con el mundo en su modo de existir? ¿qué nos puede decir nuestra razón y el mismo pensar heideggeriano respecto de la importancia radical que implica para el ser humano constituirse en un individuo capaz de oír su propia naturaleza haciendo escucha de la *voz del ser y de su conciencia en tanto vocación y llamado silente* y no ante-los-ojos, a vivir en propiedad y autenticidad respecto de sí mismo y en relación al mundo que lo circunda? ¿qué se puede interpretar fidedignamente respecto de la evidencia plausible del significado preponderante que tiene para Heidegger, el hecho de que el hombre asuma su condición existencial *en propiedad y autenticidad*, en la medida de constituirse originalmente en su *ser relativamente a la muerte, del vivir propiamente su facticidad y finitud*, en la medida fundamental de comprenderse y comprometerse esencial y originariamente como "*ser deudor*" y su "*querer tener conciencia*" de su estado de "*perdido en la publicidad del uno*", estado de perdido que lo sumerge en lo "*de-cadente*" de sus andaduras impropias, ambigüedades y habladurías? ¿se hace factible y es posible en realidad de un modo simple y efectivo, -tomando en consideración el ímpetu y tono apocalíptico manifestado por el filósofo, justificado por lo demás sobre manera, en relación a la importancia de las posibles consecuencias de lo que históricamente está en juego para el hombre moderno y su mundo- el considerar y admitir desde Heidegger, únicamente, que la *impropiedad* del ser no va más allá de un simple modo o existencial del ser ahí que se revela esencial y ontológicamente de *igual manera* y con el *mismo valor* que el *ser auténtico* y en *propiedad*? ¿es claramente lo mismo des-estimar que estimar el pensar acerca del ser y del misterio? ¿es lo mismo morar y habitar el mundo junto a los otros, que no-morar y des-habitar? ¿a qué tanta exhortación e imperiosa urgencia de la escucha de la voz de la conciencia y del ser, entonces? ¿Es que el pensamiento heideggeriano no es acaso, indefectiblemente, un mensaje a la espera y proximidad de la serenidad, un llamado

---

<sup>52</sup> Heidegger, Martín., *Serenidad.*, Edic. cit., p.p., 29-30.

a ser auténtico para permanecer cauto en la cercanía distante del acontecer del ser, del introducir-se-en-la-proximidad del ser, del dejarse comprometer con dicha proximidad? ¿y en dicho modo de la espera serena, en la cual el ser humano sigue siendo *a-propiado* a aquello desde donde estamos siendo llamados, no es necesario que el hombre responda en propiedad y autenticidad sin igual, indefectible y perfecta, pues no es hacedero ninguna verdadera *a-propiación* de lo que plausible y efectivamente no *es propio* ni *auténtico*; pues no es factible la *a-propiación* de lo *im-propio* o *no-propicio*, ya que de nada se *a-propiaría* el ser que llama?. Entonces, intentando entender y comprender en su lugar las cosas, en su verdadero decir relativo al misterio, en su esperanza predilecta ¿podremos seguir enunciando aún -a fuerza del temor a cometer un aparente grave-descuido contra la evidencia del llamado y exhortación heideggeriano, y a pesar de sus propias palabras- que el acontecer del ser en propiedad y autenticidad, no es todavía mejor, más perfecto, deseable, adecuado, esperable, solidario, honesto, legítimo, fidedigno, ético, moral, cuidadoso, fraterno, verdadero.... que todo acontecer impropio e inauténtico? ¿podremos seguir aún aceptando tal inconsecuencia, a la luz del mismo llamado heideggeriano a constituirse en la autenticidad del vivir contemporáneo? ¿no será una perspectiva poco responsable la que anuncia la equivalencia ontológica entre la forma de ser de la responsabilidad respecto de la manera irresponsable de ser del *Dasein*, si es precisamente la salvación del hombre (*en cuanto a su resolución*) lo que está en cuestión y en juego? ¿si es adecuado y conveniente pensar en la indiferenciación y equivalencia ontológica entre *autenticidad* e *inautenticidad* del *Dasein*, por qué no existe consecuentemente y del mismo modo una *vocación de la conciencia* que inste al *ser-ahí* a su *estado de no resuelto*?.

Pero existe aún otra instancia que pensamos puede tener relación con el problema moral heideggeriano, y que además se encuentra vinculada también con la realidad del *Dasein* en el modo de lo auténtico e inauténtico de su acontecer. Nos referimos específicamente a las tesis heideggerianas de la metafísica entendida en cuanto historia del ser y el problema cardinal de la diferencia ontológica. De tal cuestión es viable también desprender interrogantes e inconvenientes que se hará lo posible por explicitar de un modo claro y distinto.

## Metafísica e historicidad del ser: fundamento para la inautenticidad del Dasein

La evolución del pensamiento heideggeriano en relación a la dilucidación y constatación de una forma auténtica de comprender, definir y vivenciar el sentido del ser, tuvo como resultado fenomenológico primordial la corroboración esencial del ser del *ser-ahí* en tanto pura temporalidad e historicidad "En prueba de que la temporalidad constituye el ser del "ser ahí", y de la forma en que lo constituye, se mostró que la historicidad, constitución del ser de la existencia, es "en el fondo" temporalidad", "La constitución ontológico-existencial de la totalidad del "ser ahí" tiene su fundamento en la temporalidad. Por consiguiente, ha de ser un modo original de temporación de la temporalidad extática lo que haga posible también la proyección extática del ser en general"<sup>53</sup>. Desde esta perspectiva, el ser se muestra históricamente en su devenir y acontecer como siendo y acaeciendo epocalmente en su absoluta historicidad e historicidad absoluta. De este modo, el *ser* se dispone en su eventualidad y despliegue de modos diversos y circunstancialmente a través de la historia del hombre, de manera que su constitución esencial le ha permitido mostrarse-manifestarse como *Fisis* o naturaleza, como *Logos* o razón teorizante, como sustancia aristotélica en Grecia y posteriormente en el tiempo y en la historia de la filosofía como voluntad de poder, subjetividad, voluntad de voluntad y finalmente en nuestro presente histórico occidental como objetividad técnico-científica "Es infinitamente más imposible representar "el ser" como lo universal de cada ente. Se da el Ser sólo en cada caso en ésta o aquella acuñación destinadora: Φύσις, Λόγος, Έν, Έδέα, Ένέργεια, Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de poderío, Voluntad de la Voluntad. Mas esto destinador no se da en una serie como manzanas, peras, duraznos; no se da sobre el mostrador del representar historiográfico"<sup>54</sup> "Esta concepción radical de la historicidad del ser implica una serie de consecuencias y también de supuestos que hay que señalar. (...) el Dasein está siempre lanzado en un modo

---

<sup>53</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p.p. 435 y 470-1 respectivamente. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p.p. 419 y 450)

<sup>54</sup> Heidegger, Martín., *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica.*, Revista de Filosofía., Vol XIII, n° 1, Santiago de Chile, 1966., p. 109.

histórico de aparecer el ser, pero este modo, puesto que no es una "propiedad" del ser sino que es el ser mismo, se designa con los varios términos que lo definen en las distintas épocas: *physis*, *logos*, *voluntad* y *ahora evento*"<sup>55</sup>. Pero en este darse-manifestarse del ser epocalmente se ha instituido también un hecho trascendental y fundamental al devenir histórico del *Ser*, este hecho en sí preponderante y determinante para la historia de Occidente corresponde y es denominado *metafísica*, la cual en tanto sistema y ciencia del *ser en cuanto tal*, en tanto disciplina del *ente en cuanto ente* a establecido, impulsado y fundado en sus bases el inicio y consumación de un gran olvido, de un gran error y descalabro en el horizonte y posibilidad de pensar originalmente el *ser*. Tal instancia y situación dice relación con el olvido y disolución de la "*diferencia ontológica*", es decir, tal instancia se encuentra vinculada con la imposibilidad fundamental de poder distinguir el *ser* del *ente* y por consiguiente con la eventualidad de actualizar su confusión-identificación. En efecto, el desenlace filosófico de Occidente se ha impuesto y desplegado radicalmente como búsqueda y análisis del ser en cuanto teorización y generalización abstracta del "*ens commune*" y como idea o forma platónico-aristotélica; así, el estudio filosófico acerca del *ser* se ha explicitado a partir de una investigación metafísica de las características y propiedades de éste, llevando a cabo su comprensión y consideración al modo de un teorizar acerca de una simple entidad finita y manifiesta ante los ojos, de la cual pudiese fácilmente conocerse su esencia en tanto objetividad accesible. Desde esta perspectiva sería posible determinar al *ser* recorriendo la historia de la metafísica, en tanto descripción de los profundos análisis ontológico-formales realizados en el curso de la historia del pensamiento y consumados en una multiplicidad de enfoques que de una u otra manera culminan y derivan en la limitación de su contexto en una alarmante y descomunal confusión, a saber: el olvido de la diferencia ontológica; o sea, en el creer que el *ser* es un simple *ente*.

Sin embargo, en este escenario y estado de cosas en donde se juega el problema fundamental de un gran olvido y de una trágica confusión, hará Heidegger una revelación extraordinaria consecuente con el sentido y devenir histórico del ser en su acontecer multivalente: el ser ya no puede ser entendido como el simple recorrido histórico de la

---

<sup>55</sup> Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Edit. Cit., p. 102.

metafísica, como simple análisis y descripción de la metafísica en sus diversas manifestaciones y momentos, sino que más bien, es la *metafísica misma* la que es afín y coincide esencialmente con el ser en cuanto que es y corresponde a su propia historia, en cuanto a que su inevitable culminación constatada por la instancia del nihilismo tardo-moderno -definido como período de la disolución de la metafísica- ha mostrado que el trágico olvido del *ser*, su elusividad y confusión, y el consiguiente oscurecimiento de la diferencia ontológica no constituyen un simple error y defecto de una decisión humana ni un desinteresado y libre arbitrio de la voluntad del hombre, sino más bien; los destinos metafísicos del ser se desvelaron en su esencia como la *-historia del ser-* así, la esencia de la metafísica se revela como historia del ser; "En virtud de esta elaboración doble de la negatividad, se hace posible concebir realmente la esencia de la metafísica, la cual se revela como historia del ser"<sup>56</sup>. De este modo, es el *Ser* mismo en su historicidad y aspecto de no-verdad quien busca y fomenta el ocultarse, suspenderse y perderse a la vista cognoscitiva objetivante del hombre, situación que sin la conciencia y participación directa del ser humano lleva indefectiblemente al clásico olvido de la distinción entre *ser* y *ente*, hecho que se constituye en el fundamento de la confusión y aceptación de la falsa perseverancia en el intento funesto de querer cuantificar-mensurar y determinar de un modo concreto y absoluto al ser en su esencia "En primer lugar (...) la metafísica es ese pensamiento que, aun planteándose el problema del ser, lo olvida inmediatamente y se limita a considerar el ente; en segundo lugar, este "error" que penetra y acompaña toda la historia de la metafísica no puede ya considerarse (teniendo en cuenta los resultados del escrito sobre la verdad) como consecuencia de un acto del hombre, sino que es un hecho que incumbe de alguna manera al propio ser y, por tanto, es un "destino" que el hombre no puede dejar de asumir"<sup>57</sup>.

De esta forma, la esencia de la metafísica en tanto olvido de la distinción fundamental entre ser y ente, hace posible de un modo natural e irreversible vivenciar su propio ocaso, el cual según Heidegger se constata históricamente en el período denominado nihilismo nietzscheano o bien época de la disolución de la metafísica "La metafísica llega a su

---

<sup>56</sup> Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Edit. cit., p. 75.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.p. 75-76

acabamiento con Nietzsche en la medida en que éste mismo se presenta como el primer nihilista verdadero; y la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo: (...) Como la metafísica es algo que atañe no sólo al pensamiento sino también al ser mismo, el "no quedar ya nada" del ser ha de tomarse en el sentido más literal: el ser no sólo es olvidado sino que él mismo se oculta o desaparece; el Occidente es la tierra de la metafísica como tierra del ocaso, del crepúsculo del ser"<sup>58</sup>.

Retomemos y exponamos ciertas interrogantes: La esencia de la metafísica ha sido entendida como *la historia del ser* y esto ha mostrado el *olvido* del *ser* mismo y de su *distinción ontológica fundamental* con el *ente* como algo connatural y conveniente al propio desenvolvimiento y devenir del ser en su historicidad. Debemos aceptar entonces, que la imposibilidad de comprender *auténtica* y *propriadamente* el sentido esencial del ser se forja y se elabora desde lo más íntimo y genuino del desarrollo histórico y acontecer del ser en su singular eventualidad circunstancial y que, por lo tanto, nuestra falta de entendimiento e impotencia ante tal imposición-dominio -trascendente a nuestra propia voluntad y decisión humana- no deja de ser más que la aceptable y necesaria estadía de nuestra conciencia ante lo *destinado-asignado* en su incognoscibilidad previa y post-venidera, ante aquello con lo cual nos relacionamos esencialmente y que históricamente nos determina y define en su *destinación epocal*. Más aún, somos albergados y conducidos históricamente en la profundidad de un doble engaño y falsedad, pues por una parte hemos vivido históricamente en la apertura original del ser en el mundo con los entes creyendo estar en la cercanía de su verdad y legitimidad, sin embargo, para pesar nuestro -lejos hemos estado de ello- más bien nos hemos apartado infinitamente del origen de su ser, haciendo de lo elusivo e infinito algo finito y conmensurable; no obstante, además de ello se nos ha permitido tomar recaudo y cierta inocente conciencia de tal engaño -ya destinado desde siempre íntimamente desde aquello de lo cual pro-viene- en la medida de haber recibido un mensaje, en la medida y de acuerdo a un envío epocal cuyo significado nihilista fundamental es anunciar el fin de la metafísica, al mismo tiempo que enunciar su esencia y facticidad histórica como el destino mismo del ser en su historicidad y, de tal modo, permitirnos hacer recogimiento y meditación respecto del hecho de que ya

---

<sup>58</sup> Vattimo, Gianni., *Introducción a Heidegger*. Edit. cit. p. 81.



todo estaba propuesto y saldado desde siempre en su destinación y pro-veniencia, en su acontecer y de-venir, en su envío y epocalidad. Es decir, entonces ¿tuvo que ser así, desde siempre? ¿tenía que ser así, desde antes? ¿no pudimos hacer nada? ¿cómo pudimos poder si el Ser es quien envía y destina nuestro horizonte en desmedro de nuestra voluntad y deseo? ¿cómo podremos poder, a pesar de nuestros fugaces e insípidos esfuerzos e intentos, si aún hoy en la nimia-exigua sapiencia y conocimiento de su destinación seguimos estando a su favor en la imposición técnico-científicamente? ¿no sería adverso a la temporalidad del ser mismo seguir un rumbo distinto y descarriado a su destinación? ¿no sería plantear algo contradictorio al destino impuesto, querer esperar y confiar en nuestra propia voluntad humana personal y colectiva, enhebrar su vuelo y comenzar a tejer nuestros destinos? Y si así fuera ¿en qué balanza pesaríamos nuevamente al Ser y su poder y destinación concomitante?. Y ¿qué ocurre con la época técnica? ¿no es acaso *nuestra* época el período en donde se dispone el ser precisa y persistentemente de un modo más intenso en la manifiesta confusión de ser y ente, haciéndose esto explícito en la *arbitraria* (destinada) identificación del ser con el dato objetivo, cuantificable, mensurable y manipulable ante los ojos? ¿si el nihilismo se constituye como el último período de la metafísica o bien como el instante de su disolución, y esto implica justamente en su esencia el olvido del ser y de su especificidad respecto del ente, no es acaso natural, esperable, posible y de hecho tangible la actitud y destino de un mirar *provocante-calculante*?. Y entonces, ¿qué sentido real, fidedigno, adecuado, conveniente, necesario y factible cabe y trasunta a la exhortación heideggeriana respecto de una escucha reflexionante-meditante en el mundo con las cosas, si al parecer el propio pensamiento del filósofo se encarga de cerrar y delimitar dicho momento epocal dentro de un incuestionable envío y destino del ser mismo? Y desde esta perspectiva y en relación a lo que nos preocupa sobremanera en este breve escrito ¿qué puede ocurrir con el llamado moral de la conciencia en su vocación al *Dasein* en su estado de perdido en la publicidad de la cotidianidad, cuando se haga ésta intensa y patente en tanto llamado imperceptible y silencioso a la propiedad y autenticidad del *sí mismo* del *uno mismo*?; ¿deberá ser oída y ejercida?, ¿deberá ser tomada en consideración en contra de los propios destinos del ser, o más bien se trata de una exhortación necesaria en su explicitación pero condenada desde el inicio al fracaso de no tener una respuesta en la

*facticidad de la praxis cotidiana?*; ¿estará supeditada a la infinita espera y a perderse indefectiblemente en la consumación del destino histórico del ser nihilista? ¿habrá que ser más arriesgados y decididos al momento de tener que reconocer que todo llamado, exhortación y decisión a morar-habitar en la proximidad del ser constituye el diván de un seguro esfuerzo humano frustrado en principio por la misma ley de la destinación e historicidad del mismo ser, muy distante de nuestra singular voluntad? "Una analítica del ser-ahí debe tender, desde un principio, a hacer visible el ser-ahí en el hombre precisamente según aquella forma de ser del hombre que, de acuerdo con su esencia, se esfuerza por mantener en el olvido al ser-ahí y a la comprensión del ser del mismo, es decir, a la finitud originaria. (...) En esto queda oculta *la diferencia* entre ser y ente. El hombre mismo se presenta como un ente entre otros entes"<sup>59</sup>

No obstante, en este período de confusión e incompreensión de la esencia del ser y de su diferencia específica con el ente, no tarda Heidegger en plantear una posible salida al problema de dicha historicidad absoluta del *Dasein* -en tanto olvido fundamental de su genuino horizonte- y las drásticas consecuencias para el singular desenvolvimiento ontológico-originario del *ser-ahí*, es decir, del hombre mismo, su humanidad y la posibilidad de constituir eventualmente las bases de un renovado humanismo *moral*. Tal idea o tesis, que según el filósofo acompaña o se da paralelamente oculta -o en formación y posibilidad de actualizarse o destinarse- en el mismo y *peligroso* período de la disolución de la metafísica, corresponde a la instancia de la *Die Kehre*, la vuelta, el giro, la posición propia del *pensar* del hombre atento a una verdadera escucha del *Ser*, del cual ahora debe ser su pastor y en tanto tal deberá saber aguardar su *verdad* y esperar su *advenimiento* "La esencia de lo dis-puesto es el peligro. En cuanto peligro el Ser se vuelve al olvido de su esencia (...) En el peligro impera este volverse, todavía no meditado. Por eso, en la esencia del peligro se *oculta* la posibilidad de una vuelta, en la que el olvido de la esencia del Ser se gire de tal manera que con *esta* vuelta, la verdad de la esencia del Ser ingrese propiamente en lo ente"<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Heidegger, Martín., *Kant y el problema de la metafísica.*, Fondo de Cultura Económica., México., 1954., p. 195.

<sup>60</sup> Heidegger, Martín., *Filosofía, Ciencia y Técnica.*, Edit. Universitaria., Santiago de Chile., 2003., p. 187.

Así, en la esencia de lo dis-puesto [Gestell], en el mismo escenario manifiesto de la imposición de la destinación técnica que acontece, se da también la posibilidad para el ser humano de superar dicho estado de inminente riesgo para su estancia en cuanto tal en el mundo con las cosas, en la medida de retrotraerse y recogerse en sí por medio de la firme decisión de dar "*un paso atrás*", de postergarse y deponer-se -desde el camino habitual y de costumbre- para dar un salto hacia un nuevo rumbo significativo a la escucha y mirada del acontecer del ser "Este restablecimiento es semejante al que acontece en el ámbito humano cuando alguien se sana de un dolor. (...) Pero, para que la esencia-humana se vuelva atenta a la esencia de la técnica, para que se funde entre técnica y hombre, y respecto a su esencia, una referencia esencial [Wesenverhältnis], tiene el hombre moderno que retroencontrarse previamente y ante todo en la amplitud de su espacio esencial (...) únicamente de la *re-ferencia* [Ver-Hältnis], como la cual guardianía [Wahrnis] del Ser mismo está reapropiada [vereignet] a la esencia del hombre, como lo necesitado por ella por la guardianía. (...) se requiere (...) que nosotros meditemos ante todo la esencia del Ser como lo digno-de-ser-pensado"<sup>61</sup>. Desde esta perspectiva y desde la posibilidad de un giro ontológico fundamental, anuncia Heidegger -haciendo eco de la poesía de Hölderlin- la instancia de la *salvación* para el hombre, la actualizable realidad de lo *salvador* que *salva* y resguarda lo íntimo humano en la casa y morada del ser "(...) donde hay peligro en cuanto peligro, florece ya lo salvador"<sup>62</sup>, pues lo salvador y apropiador se da y se dona desde el peligro mismo del acaecer de la época de la técnica y del olvido impostergable de la esencia del ser.

No obstante, lo mencionado anteriormente, nos parece importante nuevamente estimar ciertas apreciaciones e interrogantes que según nuestro parecer podrían tener un significado a tomarse en consideración respecto del planteamiento ético-moral heideggeriano. En primer término, ha quedado claro que la impropiedad e inautenticidad del *Dasein* y su específica forma de darse con los entes y consigo mismo en el mundo desde la publicidad del uno, desde su ambigüedad y caída, está vinculado y no gratuita-arbitrariamente con el destino y envío del ser históricamente dado y comprendido

---

<sup>61</sup> Heidegger, Martín., *Filosofía, Ciencia y Técnica.*, Edit. cit., p.p. 185-186.

<sup>62</sup> Ibid., p.188.

en su devenir como pensar metafísico. Tal forma de pensar y acceder a la realidad, se ha manifestado desde la esencia misma del ser que en su aspecto de no-verdad y oscuridad forja en instituye -a través de la instancia metafísica y el pesamiento metafísico considerado *esencialmente* como la historia del ser mismo- la trágica imposición del *olvido* fundamental de la *diferencia-ontológica* y en consecuencia con esto el radical *olvido del Ser mismo*. De este modo, la tesis heideggeriana de la metafísica entendida como historia del Ser constituye la base filosófica primordial sobre la cual descansa la propuesta del pensador acerca de la imposición tecnológica (*Gestell*), es decir, es el sustrato teórico en función del cual, el envío y destino de nuestra época técnica, se hace imperativo, indiscutible e inevitable en su acaecer histórico. Ha quedado claro también, que en tal época de la extrema identificación de ser y ente -en tanto mirar al ser como un objeto, como quantum, como número- se instituye y se forja también un *peligro* y *riesgo* de pronósticos inusitados para la cultura mundial llamada humanidad. A pesar de ello, surge según el filósofo y al parecer al unísono, al mismo momento, en el mismo instante del peligro un quehacer destinativo *salvador* con otro sentido absolutamente distinto que, emergiendo desde el mismo peligro y -sin ser lo propiamente inverso de éste- se hace ver como la forma contraria del olvido de la esencia del ser y precisamente se muestra como el *habitar* de una *gracia* desde y hacia la verdad del Ser "El rehusarse posponente con el olvido, de la verdad del Ser, alberga la gracia todavía in-guardada, de que este posponerse se vuelva y que en tal vuelta el olvido se gire y se convierta en la guardianía de la esencia del Ser, en lugar de permitir que se suprima esta esencia en la descompostura"<sup>63</sup> "El mundo del *Ereignis* es el mundo del fin de la metafísica: cuando el ser ya no se puede concebir como simple presencia, sólo puede aparecer como evento"<sup>64</sup>.

En tal escenario y en términos generales, parece al menos teóricamente planteado por Heidegger, todo absolutamente resuelto y explicado, a la simple espera de un desenlace comprensible y factible de entender, aunque todavía no advenidero para el hombre contemporáneo: tal desenlace debería ser en un futuro incierto: el *habitar* del hombre

---

<sup>63</sup> Heidegger, Martín., *Filosofía, Ciencia y Técnica.*, Edit. cit., p.189.

<sup>64</sup> Vattimo, Gianni., *Introducción a Heidegger.* Edit. cit. p. 100.

verdaderamente el mundo a la escucha del *Ser*. No obstante lo anterior, nos surgen las siguientes interrogantes, a saber:

El entramado histórico del ser resultó concluir que la esencia de la metafísica era la historicidad del ser. Tal historicidad y temporalidad tuvo ya respaldo absoluto en las conclusiones de *Ser y tiempo* respecto a la verdadera temporación del *Dasein* o *ser-ahí*; sin embargo, entender los destinos de Occidente en tanto cultura, y aún más hoy, del mundo entero en el ámbito del esquema tecnológico impositivo posibilitado por la metafísica como historia del ser, creemos e inferimos que es un gran descubrimiento del pensar heideggeriano en tanto prelusión del ser y su acontecer, pero sin embargo, inducimos también que tal especulación, no se justifica por sí sola, más aún, percibimos que pudo haber tenido un impulso radical y ascendente determinante en dicha cavilación filosófica, la facticidad y desarrollo -para ser consecuentes con el lenguaje heideggeriano, de los datos y hechos *historiográficos acontecidos*- en su vida personal y socio-cultural dentro del ámbito de la *praxis cotidiana* de las situaciones reconocidas en lo habitual del vivir, observar y describir su propio presente epocal -presente epocal-personal que sin ir más lejos lo involucra íntimamente como espectador contemporáneo de dos catástrofes bélicas de carácter mundial, en una de las cuales él, ya instituido como filósofo reconocido ocupó el importante cargo de rector de la universidad de Friburgo-. Pero además, y quizás de mayor importancia aún que lo anterior en el desarrollo de su pensamiento fue -como análisis filosófico previo a su elucidación y toma de conciencia o comprensión del problema de la metafísica en tanto *historicidad* del ser- el consecuente e historiográfico examen, aprehensión e investigación de los grandes pensadores que lo precedieron en su filosofar, dentro de los cuales los más influyentes y destacados son Kant, Hegel y en especial -como parámetro fundamental que orienta su rumbo- el filósofo alemán Federico Nietzsche, instancia y reconocimiento esencial, disposición y referente que permiten a Heidegger vislumbrar y elucubrar ávidamente respecto del *Nihilismo*<sup>65</sup> como momento previo de

---

<sup>65</sup> El nihilismo nietzscheano se vislumbra como aquel estado de cosas de la modernidad tardía en decaimiento y en disolución. Aquel estado de cosas está representado por una forma peculiar y general de acceder a la realidad aludiendo siempre a un fundamento inexcusable, fértil e infalible, que fomenta la seguridad y la certeza incuestionables. Nihilismo es la constatación trágica de un abuso: aquel que erigió de forma irrestricta la voluntad de verdad objetiva, universal y necesaria, de la infinita concatenación de las causas parciales y absolutas de todo fenómeno. Pero nihilismo nietzscheano, no sólo es la conciencia de dicha realidad

abertura original a la decadencia y disolución de los grandes paradigmas y sistemas metafísicos de valores trascendentales de Occidente. En la asidua lectura de Nietzsche, formadora para el filósofo, rescata sin duda como dato fundamental el mensaje del primer nihilista de la historia: ¡Dios ha muerto!; del Ser ya no queda nada; Nihilismo: preludeo de un fin y comienzo del término de la esencia metafísica, "<<Dios ha muerto>>" es una tesis que no se distingue de un enunciado de <<crítica de la cultura>>; es un tomar nota de tipo

---

acaeciendo, sino que es también conciencia del irreparable e inmodificable fin al cual apuntan el intenso torbellino de fuerzas que actúan en pos de su realización. Es más: nihilismo nietzscheano es también exhortación, llamado fraterno, a vivir una tragedia, un evento trascendental y transformador para el hombre, en el cual se pone en la balanza no tal o cual verdad, no tal o cual valor, no tal o cual ganancia, no tal o cual conocimiento, sino la vida misma en su originalidad, autenticidad y transhistoricidad. De este modo, el nihilismo representa un quiebre radical y fulminante con una realidad que por su misma esencia y constitución se diluye, decae y desploma, sin posible apelación. ¿Posibilidad de un nuevo orden? Sí, pero no de jerarquías ni de esencias. La realidad en contra de la cual apunta Nietzsche su mirada y desenfadada conmoción, es la realidad de las "*presencias fundamentales*", de las platónicas *esencias ideales* eternas e incólumes, de la "*substancia primera*" aristotélica, de la metafísica y su desenlace arrollador en la cultura occidental. Nihilismo, significa, además, pesimismo, decadencia, hundimiento, caída, desamparo frente al paradigma de las estructuras fuertes, frente a los primeros principios directrices del proyecto moderno. Las reglas comunes del conocimiento, el saber y la comunicación justifican y respaldan un ámbito en donde todo de un modo u otro es homogéneo y universal, totalidad y simetría, en donde sólo cambia el contenido pero no la forma, pues las relaciones y vínculos de poder y voluntad de proyectar estructuras de dominio epistémico permanecen y constituyen el sustrato metafísico fundamental. Pero tal concepto de universalidad-homogeneidad adolece de un vacío de realidad experiencial-circunstancial, pues el conocimiento en tanto universal y necesario registra sólo "lo común, lo idéntico, lo similar" a todos los entes y no su exclusiva particularidad-individual, con lo cual en un sentido se constituye en totalidad de ser. No obstante, en otro sentido también representa una nada, una negación, una grotesca reducción de la diversidad y multiplicidad de las experiencias individuales, lo cual afecta en desmedro y pobreza del hombre, a la vida misma entendida como fuerza primordial, como uno primordial, potencia vital, éxtasis de vida, experiencia originaria y radical. Gianni Vattimo, se refiere al fenómeno del Nihilismo en su obra *Introducción a Nietzsche* (p.22) "El mundo de los dioses olímpicos es el mundo producido por el impulso apolíneo; la experiencia del caos, de la pérdida de toda forma definida en el flujo incesante de la vida que es también siempre muerte, en cambio la que corresponde al impulso dionisiaco; que es también un impulso, un *Trieb*; Así como lo apolíneo tiende a producir imágenes definidas, formas armoniosas y estables que den seguridad, el impulso dionisiaco no es sólo la sensibilidad ante el caos de la existencia, sino que también es instigación a sumergirse en dicho caos, sustrayéndose al principium individuationis". Así, de este modo, el sentido nietzscheano de nihilismo, exhorta a vivenciar una nueva forma de experiencia con nuevas exaltaciones de la realidad, una experiencia más caótica y abismal que no se encuentre ligada formalmente a ninguna estructura, modelo, arquetipo, una experiencia que se encuentre absolutamente distante de todo respaldo metafísico, de las vivencias verdaderas y fundamentales, una experiencia originaria que se constituya más allá de toda pasada vivencia y de todo reconocido origen. Nietzsche nos dice "Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre (...) Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la <moda insolente> han establecido entre los hombres", (Nietzsche, Federico. *El nacimiento de la tragedia*. Editorial Alianza. p. 44. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Citado por Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*. Edic. cit, p. 23.)

<<histórico>>, que no obstante, por su radical historicidad, no implica el reconocimiento de ninguna racionalidad histórica necesaria"<sup>66</sup>. Desde esta perspectiva, es posible fundar claramente -en mayor o menor grado- la continuidad de la filosofía heideggeriana y su prelusión del ser en relación a la metafísica, respecto y vinculada con el pensamiento nietzscheano acerca del nihilismo y el fin de la cultura occidental, con lo cual se vislumbra un respaldo e influencia analítico-crítica de carácter objetivo para el pensador de Friburgo conforme a la expansión y consecuencias de su propio pensamiento y ontología fundamental, más allá de los límites del nihilismo nietzscheano hacia el problema de la diferencia ontológica, el problema de la metafísica, los resultados de la *Gestell* o la imposición de la época técnica y el problema ético-moral; "Heidegger toma de nuevo, sustancialmente, esta reconstrucción nietzscheana de la historia de la cultura occidental, sólo que, para él, esto significa que, con el nihilismo (el tomar en consideración explícitamente que el ser y la realidad son posición, producto del sujeto), ha llegado a su fin la metafísica, es decir -y éste es el sentido que el término adquiere en Heidegger- el pensamiento que identifica el ser con el dato objetivo, con la cosa ante mí, frente a la cual sólo puedo adoptar la actitud de contemplación, de silencio admirado, etc"<sup>67</sup>. Desde esta perspectiva, estamos ciertos que la tesis heideggeriana respecto del período de la disolución de la metafísica, del olvido de la distinción ontológica y consecuentemente de la imposición técnica, tiene un respaldo histórico-filosófico fundamental en el pensamiento nietzscheano; sin embargo, también existen una serie de hechos, situaciones, acontecimientos que generan un fundamento de carácter histórico-historiográfico<sup>68</sup> evidente y palpable por Heidegger en

---

<sup>66</sup> Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Edic. cit., p. 84.

<sup>67</sup> Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Editorial Paidós SAICF. Buenos Aires. 1996., p. 25.

<sup>68</sup> El presente histórico heideggeriano está precedido y establecido-justificado por acontecimientos que manifiestan sendas crisis propias de la época del fin de la modernidad, del fin de la ilusión propuesta por el paradigma de la razón ilustrada entendida como razón técnico-científica. Prueba aparente de ello lo constituye el hecho de que a pesar de nuestros logros y triunfos modernos en amplios campos de la cultura, si realizáramos un imaginario recorrido virtual hacia nuestro pasado más próximo, digamos los últimos trescientos años, y retornáramos luego a nuestra época presente de fin de siglo, de fin de las grandes utopías (fin de la historia), deberíamos reconocer, atónitos, un profundo sentimiento de frustración ante un escenario que nos presenta un espectáculo desalentador en el plano de un imperativo ético-práctico que toda civilización que se entienda como tal merece y debe explicitar en la generalidad de sus logros y realizaciones. Por otra parte, si se toma en consideración el hecho de que es posible definir tal realidad sombría, como el resultado directo del énfasis indiscriminado dado a lo que caracteriza a todo pensamiento científico-filosófico, en cuanto independencia y permanente vuelta sobre sí mismo, y en el caso especial del pensamiento moderno, en cuanto éste manifiesta sobremanera los excesos de su arrogante autofundamentación, "al mismo tiempo se

su mundo más cercano y manifiesto, que no es otro que aquel del desarrollo extremo de la industrialización masificada, de la sofisticación de nuevos instrumentos bélicos, de la exacerbación y exaltación del positivismo de Augusto Comte, de la certeza y objetividad cartesiana, de la aplicación del cálculo lineal de Leibniz, del emplazamiento tecnológico de las grandes urbes, del desarrollo atómico, etc., que sin duda, constituyen también base tangible para sus reflexiones.

Como hemos visto, podríamos decir en cierto sentido que las tesis heideggerianas ya enunciadas previamente, son en la medida de lo planteado el resultado consecuente -sin querer decir con esto, que dicha influencia constituya una determinación de carácter absoluto, y en este sentido, eliminar con ello la evidente originalidad y profundidad de la filosofía heideggeriana- de a lo menos dos factores claramente manifiestos, por una parte el factor histórico-filosófico y por otra el factor histórico-historiográfico<sup>69</sup>.

No obstante, no percibimos lo mismo -en cuanto sustento- respecto de la tesis heideggeriana de la *kehre-vuelta-giro*, al menos en el ámbito concreto de la praxis epocal-circunstancial moderna -tanto de Oriente como de Occidente-, es decir, es posible justificar en términos filosóficos desde Heidegger evidentemente el quehacer técnico moderno, la explanada de lo entitativo y el peligro de estar en el olvido del ser, pero no así y del mismo modo podemos fundamentar el despertar del hombre a la escucha del ser<sup>70</sup>, el

---

descubren las vacilaciones de los cimientos racionales que habían sido considerados incólumes, igual que los avatares históricos ponen de manifiesto el suelo movedizo sobre el que se alzaban las construcciones y aún cuestiones consideradas eternas"( Mardones, José M<sup>a</sup>. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Sal Terrae. Cantabria. España 1999., p.10). Así, de este modo, lentamente a medida que la razón iluminaba cada recóndito espacio de oscuridad metafísica, el acontecer moderno fue dejando de manifiesto los constantes e inesperados desbordes de la realidad ante los cuales dicha razón no podía dar respuesta. Entonces la luz de la razón moderna comenzó a apagarse sutil y paulatinamente, la infalibilidad del pensamiento matemático cartesiano se hizo falible, la certeza emanó incertidumbre y lo razonable se volvió relativo.

<sup>69</sup> En un sentido: el factor histórico-filosófico estaría vinculado de manera directa y fundamentalmente con el pensamiento de Nietzsche y la tesis del Nihilismo moderno. En otro sentido, el factor histórico-historiográfico consideraría el estado de cosas, circunstancias y situaciones propias de la modernidad tardía y el paradigma técnico-científico.

<sup>70</sup> Esto, a pesar de que estamos conscientes del hecho de que para Heidegger, es precisamente desde el peligro que instaura la *Gestell* o la imposición del pensar técnico, que surge la posibilidad de la *gracia* como envío y destinación del ser más propia y auténtica. Sin embargo, también vemos quizás, cierta gratuidad de dicha tesis heideggeriana, tomando en consideración el escenario socio-cultural-mundial y su facticidad en cuanto época técnico-científica. Además, es el mismo pensamiento heideggeriano quien, al mismo tiempo que acerca al hombre en su aspecto esencial al *Ser*, distancia infinitamente a este último del *Dasein* aludiendo que sus destinos no son ni forman parte de nuestra voluntad humana ni de nuestro conocimiento, pues el ser



despertar de sus potencias y energías meditativo-reflexionantes, el despertar de sus experiencias y facultades auténticas y propias de un habitar-morar en la serenidad -y no porque pensemos que esto no sea necesario y factible en el futuro, es más, lo anhelamos con fervor- sino que más bien, es el mismo escenario histórico moderno y contemporáneo quien constata y delata tal imposibilidad al menos presente en el abuso de la eficacia y eficiencia del *mirar objetivador* por sobre la *mirada meditante* y profunda de un despertar a las puertas, a la espera; además y por otro lado es el mismo pensamiento heideggeriano el que anuncia en la relación esencial Ser-hombre un valor y posición preponderante del primero respecto del *Dasein*, con lo cual al mismo tiempo se encarga de distanciar infinitamente al hombre en dicha relación del *Ser*, cuyos destinos y envíos no pueden ser determinados, manejados ni orientados por la voluntad humana, pues el Ser repentinamente irrumpe y acaece históricamente *para* el hombre y no *por* el hombre -aunque reconocemos estar al tanto del hecho de que para Heidegger sin *Dasein* no habría tampoco *el Ser*; no sólo el hombre es nunca sin el *ser* sino también el *ser* nunca es sin el *hombre*- por lo cual a este último sólo le queda aguardar en la guardianía de una disposición de espera y cautela respecto de la escucha del Ser, siempre dando *un paso atrás* en la proximidad del futuro, más bien que un *ir hacia adelante en búsqueda* de algo esperado-venidero, al modo de un pastor que se sabe tal, pero que sin embargo, aún no tiene rebaño ni puede asegurar que algún día lo tendrá, pues el *Dasein*, el ser humano no tiene conocimiento ni nunca puede saber cuándo, ni cómo, ni por qué, ni desde dónde debería asistirle la *gracia, la serenidad, la inspiración de los dioses más bien que la Ira, el peligro y la imposición de un devenir desconocido pero justificado por la misma historicidad del Ser*, "Tal vez consiste lo

---

simplemente *irrumpe, acontece, acaece* históricamente y quizás, de algún modo, de ese hecho sólo podemos dar cuenta, mas no alterarlo ni afectarlo. Heidegger nos dice "Quizás que nosotros estamos ya en las sombras, arrojadas anticipadamente, del advenimiento de esta *vuelta*. Cuándo y cómo ella se acontezca-apropie destinalmente, no lo sabe nadie" y "La vuelta del peligro se acontece-apropia repentinamente. En la vuelta se luce repentinamente el lucimiento de la esencia del Ser" (Heidegger, Martín., *Filosofía, Ciencia y Técnica.*, Edit. cit, p.187 y 190, respectivamente).

característico de esta época en el cierre de la dimensión de la gracia. Tal vez ésta es la única desgracia"<sup>71</sup> "(...) se entrevé que la eventualidad del ser -en el sentido de iluminar las aperturas históricas en que el *Dasein* y los entes pueden entrar en relación- implica necesariamente la eventualidad en el sentido de apropiarse el ser del hombre al entregársele a él. El ser, que ya no es pensado metafísicamente como presencia, debe entenderse como iluminación; dicha iluminación acontece sólo en el hombre y por el hombre, quien empero no dispone de ella, porque más bien es la iluminación la que dispone de él"<sup>72</sup>. En tal estado de cosas, se muestra como algo indiscutible el hecho fundamental de la importancia del *Dasein* para el acontecer del ser en su historicidad, sin embargo, también nos parece claro la preponderancia y valor que posee en la relación (*Bezug*) el Ser, la iluminación, por sobre el hombre mismo y su absoluta incapacidad de descubrir propiamente los designios y destinos enviados por el Ser en su devenir y de los cuales al ser humano sólo le compete esperar.

Al respecto en *Carta sobre el humanismo*, Heidegger enuncia un pasaje que asombra y preocupa si aceptamos lo antes dicho respecto de la imposibilidad de conocer, buscar, encontrar y remediar los parámetros históricos del ser en su devenir; el pasaje es el siguiente: "Además, con la gracia aparece en la iluminación del ser lo malo. Su esencia no consiste en la mera malevolencia del obrar humano, sino que descansa en lo malvado de la ira. Ambos, la gracia y la ira, pueden dejarse ser en el ser por cuanto el ser mismo es lo disputado"<sup>73</sup>. Si nos aventuramos a interpretar dicho extracto debemos quizás pensar que nos encontramos en la época de la ira y de la des-gracia manifiesta en el violento des-habitar del hombre contemporáneo respecto de su mundo, las cosas, los entes, el hombre. Nos encontraríamos en el devenir histórico del dominio y manipulación de los instrumentos, de los implementos, de los entes y de los propios seres humanos -pienso en Aüzschwit y todas aquellas instancias en donde la ira y la des-gracia se han consumado y aún hoy se consuman de forma extrema manifestando el olvido radical de la diferencia ontológica, el olvido del ser, el olvido del hombre (*Dasein*)- creando un sentimiento en

---

<sup>71</sup> Heidegger, Martín., *Carta sobre el humanismo.*, Edic. cit., p. 51.

<sup>72</sup> Vattimo, Gianni., *Introducción a Heidegger.* Edit. cit. p. 101.

<sup>73</sup> Heidegger, Martín., *Carta sobre el humanismo.*, Edic.cit., p. 59.

mayor o menor grado de objetiva desconfianza y temor a la convivencia y despertar humano auténtico. Pero esto es algo que medianamente ya hemos dicho cuando hemos hablado de la destinación histórica del ser y su envío trascendente respecto de la voluntad humana. La incertidumbre mayor nos ocupa cuando leemos "Tan sólo el ser conserva para la gracia la salida en la benevolencia, y a la ira la afluencia a la des-gracia"<sup>74</sup> y más adelante, "Sólo en cuanto el hombre ec-sistiendo en la verdad del ser pertenece a éste, puede venir desde el ser mismo la indicación de aquellas señales que deben ser impuestas y reguladas para el hombre"<sup>75</sup>. El Ser es entonces, quien decide, elige, impone y regula para el hombre. Pero ¿pudimos, podemos o podremos en el pasado o incluso hoy en el presente, y aún más allá en el futuro, determinar nosotros aquellas señales que el ser nos debe enviar? ¿si el ser no puede ser circunscrito y conocido en su aspecto de no-verdad, de la indeterminación de su nadar como nada, cómo podremos -no obstante- tener la certeza de su acercamiento en la acción de espera del hombre en su presente epocal técnico, en tanto gracia y benevolencia o des-gracia, ira y malevolencia? ¿si el ser es verdaderamente pura historicidad y el hombre no puede definirlo ni conocer sus destinos, es posible esperar esto y mucho más o bien también mucho menos? ¿si acaso el ser se ha dado históricamente como logos, idea, voluntad, etc., no es posible entonces que se muestre de innumerables formas aún desconocidas para el hombre? ¿desde esta perspectiva el pensar ético-moral heideggeriano no queda acaso, en cierto suspenso, simplemente en posibilidad, incertidumbre, a la espera de las condiciones o posibilidades humanas de la escucha atenta del ser? Algo es evidente y permanente en la historia del hombre desde nuestro pasado lejano-cercano sobre la tierra hasta hoy: el humano habitar ético-moral, entendido heideggerianamente como morar en la proximidad del ser, no se ha consumado ni actualizado ni menos realizado en tanto época de la gracia y la benevolencia; es decir, hasta ahora el planteamiento moral heideggeriano puede seguir siendo considerado una instancia a realizar, a ejercer en lo concreto del vivir cotidiano; algo a fraguarse en la toma de conciencia de las pretendidas señales enviadas para el hombre por la destinación del ser; pero la pregunta se repite ¿cómo saber interpretar verdaderamente dichas señales del ser,

---

<sup>74</sup> Heidegger, Martín., *Carta sobre el humanismo.*, Edic.cit., p. 61.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 61-62.

cómo saber verdaderamente si las señales están allí, cómo saber si son las correctas en la infinita posibilidad de posibilidades de eventualizarse un ser que es pura historicidad o historicidad absoluta?.

Con dicho cuestionamiento, no queremos decir nada respecto de las enunciaciones y posibles reales intenciones morales del pensador tratado en esta parte del ensayo, expresadas en muchos de sus textos respecto del valor indiscutido de la experiencia de un humanismo más original y el valor de una ética del habitar-morar en el mundo, -no queremos ser ingratos, faltar a la verdad, ni ser deshonestos con la historia- sino más bien, hemos querido simplemente plantear algunos inconvenientes o perspectivas inadecuadas que creemos surgen desde el mismo pensar heideggeriano respecto a la instancia ético-moral, su posibilidad y consumada concreción presente o futura. Por lo demás, prueba de la preocupación heideggeriana por el tema ético son los siguientes pasajes: "Pero si la *humanitas* se tiene ante los ojos tan esencialmente para el pensar del ser, ¿no debe entonces la "ontología" ser complementada por la "Ética"? (...) El deseo de una Ética asedia tanto más fervorosamente cuanto que la notoria desorientación del mundo, no menos que la negada, crece hasta lo inconmensurable. Todo cuidado debe ser dedicado a la unión por la Ética, pues el hombre de la técnica, librado a la masa, sólo puede aún ser traído a una segura constancia de su planear y obrar en total, mediante un recogimiento y ordenación correspondiente a la técnica"<sup>76</sup>.

Reiteramos, pues nos parece muy importante hacerlo, nuestra apreciación no pretende ni quiere, definitivamente, decir nada en relación a las verdaderas intenciones morales de Heidegger -conocidas u ocultas históricamente- no porque no nos pueda interesar, si es que existen realmente -por lo mismo, no explicitamos juicios personales al respecto- sino más bien, porque nuestra labor ha anhelado ser una instancia descriptiva-analítica-crítica que ha intentado surgir exclusivamente desde su pensar filosófico, desde algunas de sus ideas, reflexiones, tesis y planteamientos. Por lo tanto, nuestras modestas apreciaciones respecto del problema moral en Heidegger, no mencionan más que aquellos inconvenientes que -nosotros estimamos- surgen del propio planteamiento heideggeriano en atención a una

---

<sup>76</sup> Heidegger, Martín., *Carta sobre el humanismo.*, Edic.Cit., p.p. 52 y 53, respectivamente.

posible y efectiva constitución de un *existir moral* en nuestra estada terrena, en atención a la constitución de una idea original y verdadera de *humanismo*.

### Recuento general: A modo de conclusión

Uno de los temas siempre cardinales de toda filosofía, de todo pensar en el límite y de toda experiencia humana profundamente consciente de su circunstancial finitud está enhebrado por el problema de la existencia, su realidad y valor final en el contexto y desenvolvimiento dinámico de la vida misma y su sentido, sea éste comprendido ulteriormente en su fundamento como *sentido inmanente* al hombre mismo, o bien se trate en la medida de las posibilidades racionales e invisibles del individuo de un sentido trascendental, del cual éste procure en innumerables ocasiones dar cuenta exhaustiva: a veces por medio del silencio y misterio del pensar religioso, a veces en la intimidad de la meditación teológica, o bien, reiteradamente, a través de la honesta y crítica profundidad de una meditación eminentemente filosófica. Desde esta perspectiva, más allá de la infinita e inacabable gama de posibles respuestas y acuciosos argumentos explicativos y conclusivos al respecto, intuimos, sin duda con total certidumbre, que la existencia es el fondo mismo en donde se conjugan infinitas posibilidades de ser, de entender, de crear, de pensar los fenómenos, de aperturas y horizontes, e inclusive se constituye en el escenario previo que hace factible dicha interrogación por la existencia misma; pero dicha existencia en cuanto tal, dicha existencia en cuanto término abstracto o en cuanto concepto y definición, dicha existencia entendida como problema religioso o teológico, histórico o filosófico sólo constituye tema, problema o cuestión fundamental para una conciencia, es decir, para una entidad consciente de sí y que existe como tal, sólo constituye una labor a dilucidar y a describir fenomenológicamente por y para el hombre, para un *existente*, para un *ser-ahí* en el mundo, un *Dasein*. Y esta peculiar vuelta o giro desde un concepto de *existencia* en abstracto en cuanto término general y metafísico hacia la especial forma de existir que es el *Dasein*, la verificación de sus modos y posibilidades de ser y de no-ser, de sus maneras de apropiarse y des-apropiarse en la vida respecto de la muerte, este giro y recuperación fenomenológica del hombre en cuanto existente concreto y también elusivo e intangible, es aquello de lo cual -a grandes rasgos; de algún u otro modo, de forma directa o bien indirectamente- nos hemos querido ocupar en esta primera parte de nuestro breve ensayo centrados-enfocados específicamente en el planteamiento de la cuestión ético-moral

heideggeriana, sus derivaciones y potenciales problematizaciones. Inmersos en el planteamiento de la analítica existencial y el desarrollo de la ontología fundamental heideggeriana, quisimos desglosar en términos muy amplios y generales el significado original de la misma respecto de su peculiar enfoque fenomenológico, sus descripciones y consecuencias para el vivir humano en el orden primordial de una nueva y especial epistemología, de una forma más intensa y auténtica de conocimiento y comprensión del *ser del existente* a quién acaece y en quién despierta primariamente el problema ético-moral en cuanto manifestación incorpórea y vocación de la conciencia. Es así, que enunciamos en primera instancia que el hombre en su manera de comprender y comprenderse a sí mismo, en sus acciones cotidianas más elocuentes y descarnadas, así como en su necesaria situación de silencio y destierro en soledad, se constituye como un *ser* peculiar en privilegiado contacto y comunicación esencial con el mundo y los entes del mundo, de manera que, establece un vínculo tan fundamental y perentorio en su proveniencia que sólo puede valerse y tomar conciencia de sí mismo -en cuanto tal- y de los "otros-Dasein" gracias a que su arrojo primordial, su ser proyectado a la existencia, su estar lanzado al existir, nunca en principio es vacío, ni irresoluto, pues desde que *ya es*, es siempre en un mundo que en cierto modo lo acoge, lo recibe, lo posiciona *yecto* en la existencia, en tanto y en cuanto *singular-ser-ahí-en-el-mundo-con-las-cosas-y-entes-adyacentes-junto-a-él*. Esta especial forma de *ser* del *Dasein*, es una de las razones ontológico-epistemológicas que fundamentan la crítica heideggeriana a la estructura formal del sistema de conocimiento metafísico-técnico-científico y que permite desligarse del cerrado círculo de la trama dialéctica *sujeto-objeto*.

Desde esta singular premisa filosófica heideggeriana, *el-hombre-es-un-ser-ahí-en-el-mundo-con-las-cosas* y no *allende-a-ellas*, surge como primer paso de análisis del ensayo, el intento de una descripción general de los puntos que estimamos más importantes respecto del problema específico de la voz de la conciencia heideggeriana, su génesis, su estructura, su sentido y fin primordial. De este modo, recabamos en primer lugar que la voz de la conciencia moral no constituye un fenómeno cualquiera del *ser-ahí*, sino más bien se instituye en una forma original-fundamental del modo de ser del *Dasein*, es más, es un modo existencial de él, es un *existenciario*. Esta dilucidación ya constata una prelucción

importante en el despliegue del *ser-ahí* en la apertura-abertura original de su existir, y es que entonces, el problema ético-moral no corresponde simplemente a un mero hecho socio-histórico-cultural o bien a una instancia demarcada por alguna estructura o sistema institucionalizado de carácter metafísico de la conciencia, sino más bien, responde a un modo original de *ser* del hombre mismo y, por lo tanto, es un modo constitutivo de su estructura ontológica fundamental. Por esta razón, si Heidegger pretende recabar en su analítica existencial las características singulares y el sentido del ser del *Dasein*, es perentorio y necesario dar cuenta explícita del significado y fin del llamado de la conciencia moral tanto por razones metodológicas como humanitarias. En su génesis se descubrió que la voz de la conciencia surge y emerge desde el *Dasein* mismo como un llamado esencial que voca sobre el *ser-ahí* en su singular estado de perdido o de existencia *inauténtica* en el universo del *uno*. En cuanto a su estructura se dijo que pertenecía al fenómeno del *habla*, sin embargo, se especificó al mismo tiempo, claramente, su relación con el habla en tanto *oír* y en tanto *silencio*. En un siguiente paso, se verificó el sentido y fin cardinal de la voz de la conciencia en cuanto llamado, vocación, exhortación y admonición silente sobre el *ser-ahí* a que éste tome posesión de sí, se recupere esencialmente desde un quehacer y una vida impropia e inauténtica, hacia un *estado resuelto* de sí mismo, en la consecuencia de un actuar en consonancia con su estado de ánimo original que es el de la *angustia* y el de la *inhospitalidad* de su estar arrojado al mundo como un ser *finito* y en una constante *referencia a la muerte como su posibilidad más propia*. De lo anterior, se dedujo el hecho de que el hombre se encuentra *advocado* a constituirse en un *ser auténtico* precisamente desde su misma *inautenticidad* cotidiana y, por lo tanto, se forja un cierto precedente lógico-concreto, de sentido común y fáctico, respecto de lo adecuado y conveniente que es para el *ser-ahí* el recuperarse en su autenticidad, y no por razones ajenas o externas, sino más bien, necesarias e ineludibles por su condición esencial para él mismo. No obstante, dicha perspectiva al ser contrastada con la aseveración heideggeriana que apela a la idéntica originalidad del modo de ser *auténtico* del *Dasein* respecto del modo de ser *inauténtico* del mismo, nos planteó serias interrogantes acerca del verdadero sentido del llamado de la conciencia, su atingencia, conveniencia, ambigüedad y sentido, al mismo tiempo que, se explicitó la duda acerca del por qué no



existe consecuentemente un llamado o vocación de la conciencia hacia la *inautenticidad* e *impropiedad* del *ser-ahí*, como correspondería naturalmente, si según el filósofo en realidad no se plantea una diferenciación ontológica fundamental que permita distinguir, específicamente el *modo auténtico* como más conveniente, mejor, más perfecto en sus consecuencias y apetecible de suyo por el hombre, respecto del *modo inauténtico* del mismo. Es más, se mencionó como aparente inconsistencia también la indiferencia heideggeriana al momento de no aceptar una radical preponderancia de la *autenticidad* en relación con la *inautenticidad*, a la luz de las exhortaciones e invocaciones que el mismo filósofo realiza explícitamente en textos posteriores, ya citados, en relación a establecer un giro o vuelta del pensar y del habitar del hombre en el mundo con las cosas, contraviniendo así, cualquier igualdad o identidad ontológica de dichos modos de ser y determinando, en este sentido -quizás no en términos teóricos explícitos, pero sí implícitamente en la eventualidad de su llamado- el hecho evidente de corroborar la *autenticidad* como modo del ser más adecuado y conveniente respecto de cualquier otro modo existencial.

Un segundo paso en el análisis realizado, se constituyó en relación con lo anterior, específicamente no olvidando el problema de la *autenticidad* e *inautenticidad* del *Dasein*, que posteriormente se intentaría fundamentar acudiendo a otras instancias del mismo pensamiento del filósofo que permitiesen -en alguna medida- saldar la aparente inconveniencia planteada. En este sentido, se enunció primeramente la tesis heideggeriana de la metafísica entendida como historia del ser y precisamente como esencia de la misma, dicha historicidad. Se recabó del pensamiento heideggeriano, la historicidad del ser en cuanto acontecimiento epocal y destino impuesto al hombre sin el previo consentimiento o conocimiento de éste en relación a la posibilidad de dichos envíos circunstanciales. Así, el período de la metafísica correspondería precisamente a la instancia epocal -connatural a la historicidad del ser que procura ocultarse- o destino histórico del olvido del *Ser* y de su confusión inmediata con el *ente*, es decir, correspondería al momento del olvido fundamental de la *diferencia ontológica*. Hasta aquí entonces, se pudo concluir en cierto modo, que el problema de la *inautenticidad* e *impropiedad* del *Dasein* es un modo del *ser* del hombre, no gratuito ni arbitrario, sino más bien fundamentado en la propia esencia

histórica e historicidad connatural del *Ser* mismo y su aspecto de no-verdad y ocultamiento esencial.

Pero este ocultamiento del ser en la objetividad del ente trae como consecuencia la instauración de una especial época dentro del contexto histórico occidental de la cultura; y dicho establecimiento corresponde, según Heidegger, a un destino, a un envío impuesto al hombre desde la proveniencia del *Ser*. La fundación de tal destino-envío -el cual no constituye un error humano- corresponde a la instauración del pensar técnico-científico o a la empresa inaugurada por la época de la técnica que el pensador define como una imposición riesgosa y peligrosa para el hombre, su futuro y su estar en el mundo, por lo cual el ser humano deberá reorientar el rumbo y los caminos del pensar la realidad de un modo más original y profundo; tal imposición que domina al hombre, se denomina (*Gestell*).

Hasta aquí, pudimos decir lo siguiente: La *vocación de la conciencia*, en tanto modo de ser y existencial, llama a la *autenticidad* del *Dasein*; no obstante, tal *autenticidad* no se encuentra justificada y fundamentada según la tesis de la *metafísica como historia del ser* y el consiguiente olvido de la *diferencia ontológica*. Se constató la importancia fundamental del llamado de la conciencia a vivir en propiedad, pero también se muestra que la inautenticidad ontológica del hombre se desenvuelve también sobre bases originales de carácter ontológico de las cuales no puede disponer, en este sentido, la inautenticidad del ser también de alguna manera es un destino y un envío. Este hecho también se vuelve problemático al momento de plantear una instancia moral en Heidegger, pues su eventual posibilidad o imposibilidad, se encuentra determinada del mismo modo que el olvido de la diferencia ontológica desde un destino incontrolable para el hombre. Desde esta perspectiva, más bien parece ser en primera instancia que el hombre se encuentra determinado a su propia inautenticidad y, por consiguiente, a establecerse en el mundo de forma inmoral. De esto último, se puede desprender también lo siguiente: con el hecho de no establecer una diferencia específica y sustancial en términos ontológicos de la comparación entre el vivir *inauténtico* respecto del modo *auténtico* del existir humano, se corre el riesgo consecuente de no poder establecer claramente tampoco y sin confusión

aquello que para el hombre heideggeriano corresponde a una *conducta moral* y lo que consiguientemente se define como algo *inmoral*.

En una tercera parte del análisis, se intentó argumentar que el giro heideggeriano o (*kehre*), constituía una tesis que, según pensamos, adolecía de un respaldo fundamental de carácter histórico-filosófico e histórico-historiográfico -en un sentido especial que se detalló en su momento- en comparación con la tesis acerca de la metafísica, el olvido del ser y la diferencia ontológica, cuyas consecuencias ya anunciadas respecto de la conformación de la técnica como manera específica de habitar el mundo desde el pensar inauténtico objetivista y cuantificador representaba una instancia inquietante e inconveniente para la humanidad. Se enunció al respecto lo siguiente: si se comparan las dos vertientes posibles en las cuales -según Heidegger- el hombre puede orientarse tenemos, por una parte, la destinación de la técnica en su aspecto negativo como imposición peligrosa y destructora, propia de una época de la *Ira* y la *Desgracia*; por otra parte, existe el giro heideggeriano o (*Kehre*) que también correspondería a una destinación del Ser, el cual haría posible un habitar esencial del hombre de características inversas, sanadoras y salvadoras de la relación entre éste y el *Ser*. De este modo, según el filósofo, el *Dasein* se encontraría en la *gracia* e instancia *salvadora* de dicho envío. No obstante, tal giro salvador, no se encontraría justificado histórico-filosóficamente.

Al respecto, se intentó precisar y concluir lo que sigue: En la conformación y desarrollo de la filosofía heideggeriana existen algunos factores determinantes que pueden ser considerados como antecedentes previos orientadores y referentes fundamentales para el pensamiento del filósofo, específicamente con relación en la estructuración de las tesis ligadas a la *historicidad del ser* en cuanto *esencia de la metafísica*, como por ejemplo, aquella acerca de la *diferencia ontológica* y en consecuencia con ello, el planteamiento de la (*Gestell*) o época de la técnica en uno de sus aspectos. Al respecto, según se mencionó existirían dos tipos de factores determinantes, a saber:

En primer lugar, lo que se denominó un factor *histórico-filosófico* vinculado principalmente al estudio, profundización e influencia de la filosofía de Nietzsche en nuestro pensador, específicamente sobre el contexto del *Nihilismo* y la *decadencia del ser*, conceptos determinantes para Heidegger. En segundo lugar, se mencionó el factor

*histórico-historiográfico* ligado a los acontecimientos culturales previos y a aquellas secuencias culturales (ya mencionadas algunas en su momento) de relevancia que se sucedieron en y durante la conformación de su pensamiento, es decir, aquellos acontecimientos que enhebraron también su presente histórico como espectador occidental moderno. En este sentido, hablamos de aquellos procesos en general propios de la época tardo-moderna y la exacerbación del paradigma positivista-técnico-científico.

Sin embargo, no ocurre lo mismo, creemos, con la tesis heideggeriana del giro o *kehre*, pues si bien podría pensarse, en primera instancia en un respaldo y fundamentación (*histórico-filosófico*) enhebrados bajo el contexto nietzscheano de la *filosofía del amanecer* -y su atisbo y requerimiento de una experiencia revitalizadora y renovadora del hombre hacedor y constructor de su propia historicidad-, a pesar de ello, el esquema de los principios metafísicos posteriores propuestos por Nietzsche en tanto instancia de lo uno primordial, voluntad de poder y dialéctica apolíneo-dionisiaca respecto del hombre y el mundo, frustran e indican que el camino heideggeriano quiere seguir derroteros muy distintos en cuanto a la relación que pretende se consume entre el *Ser* y el *Dasein* y también entre este último con el mundo, distanciado infinitamente de todo fundamento causal metafísico o principio de razón suficiente leibniziano.

En tal curso argumentativo y en consecuencia con lo anterior, se mencionó posteriormente, una posible fundamentación de dicha tesis heideggeriana del *giro* o *kehre* desde una perspectiva *histórico-historiográfica* que constatará sucesos específicos ya ocurridos o acaecidos. Es decir, se abordó, tal eventualidad, desde un enfoque de los probables acontecimientos históricos concretos que pudiesen hacer patente cierta original relación -del hombre con el Ser y el mundo, con la naturaleza y el prójimo, dentro de un ámbito de la *gracia salvadora*- y que al menos, se hubiesen ya consumado de modo parcial, o bien, plena y universalmente a través de los tiempos de la humanidad. No obstante, también nos pareció algo poco discernible e inteligible y menos evidente aún que lo anterior. En efecto, el contexto cultural de la modernidad y el acontecer histórico previo a ésta, lejos han estado de fundamentar algún tipo de experiencia epocal universal como la que posiblemente debería intuirse desde una instancia *salvadora* de la *gracia* y el *sereno* acontecer del ser; es decir, desde un *giro*, *vuelta*, *kehre* auténticamente sanador del *ser* para

con los mortales. Heidegger anhela, pretende y espera en la proximidad serena del ser a la expectativa silenciosa que no busca ni tiene esperanza, pues esperar desde la esperanza significa ya, esperar algo y por lo tanto no encontrarse a la escucha silente del Ser.

Luego, se mencionó un dato importante que, pensamos refuerza la aparente imposibilidad del giro heideggeriano, o al menos de postular su acontecer; esto dice relación con la inexactitud total, ignorancia plena e imposibilidad absoluta de prever o controlar los destinos o envíos epocales del Ser desde la finitud humana o por parte del hombre -hecho que el mismo Heidegger enuncia en varios de sus textos-. Si sumamos a lo anterior esta premisa heideggeriana, creemos, más se aleja de nuestras manos la instancia de explicación y fundamentación de dicha tesis de la Kehre.

Las consecuencias de no poder justificar la tesis heideggeriana de la Kehre, constituyó una instancia radicalmente decidora respecto del tema principal que nos ocupó en este ensayo, es decir, el problema ético-moral heideggeriano, pues, el hecho de no poder justificar tal vuelta o giro primordial-original hizo eco indudablemente en las expectativas del habitar-morar del hombre en el mundo en cuanto a su *ahora, no-necesaria factibilidad*. Sin embargo, y esto es preponderante entenderlo, esto no significa ni quiere decir que tal instancia se determine de antemano como imposible en términos absolutos, sino más bien lo que importó dejar asentado fue el hecho de que tal circunstancia del habitar-morar en Heidegger no puede, hasta ahora, con los argumentos aducidos, fundarse ni justificarse como posible necesariamente, pues el acontecer del Ser, además de presentarse como imposición alejada de nuestra voluntad humana, se explicita como pura historicidad, devenir y evento, y por lo tanto puede darse la situación de la consumación de diversas posibilidades o modos de ser ajenos actualmente para el hombre, tanto en el ámbito de la teoría como en el de la praxis, quizás consumaciones y cumplimientos epocales inusitados e impensados en el futuro de la humanidad y de los cuales no tenemos la menor idea que existan en tanto imprevistos.

Consideraciones finales: para concluir esta primera parte, queremos reiterar algo dicho anteriormente, esto dice relación con lo siguiente: nuestra tarea sólo pretendió dejar al tanto, mediante una breve descripción, un moderado análisis general y algunos planteamientos heideggerianos que nos parecieron, en su momento, inadecuados,

inconvenientes, problemáticos o dificultosos, dentro del contexto mismo de su filosofía específicamente en lo que dice relación con la instancia ético-moral heideggeriana, la necesidad de su posibilidad o imposibilidad o bien la posibilidad de su necesidad o contingencia. En este sentido, no se trata de una crítica o juicio moral a Heidegger como individuo histórico dentro de su propio ámbito personal y socio-cultural contemporáneo, eso hubiese desbordado absolutamente nuestras expectativas, sino más bien -lo reiteramos nuevamente- nuestra labor intentó acercarse a ciertas tesis filosóficas ya conocidas del autor para describirlas y analizarlas someramente y luego establecer algunas interrogantes que nos parecieron cardinales al momento de fundamentar el original postulado moral heideggeriano en cuanto a su real posibilidad o imposibilidad.

## Segunda Parte: (Acerca de Emmanuel Lévinas)

### El <<Hay>>: lo absolutamente inapropiado e inconveniente para el Existente

El quehacer fenomenológico de Emmanuel Lévinas constata innumerables descripciones, movimientos y desplazamientos concéntricos, cada uno de los cuales presenta su específica y propia cualidad y profundidad al momento de un análisis serio de sus derivaciones, consecuencias y resultados respecto sustancialmente de una labor filosófica que se sumerge en el fondo más recóndito e inhospitable de la *existencia* y del *existente*, del *ser (Dasein)* y del *ente*, de su posible relación o no-relación. Es así, como aparecen y se suceden respectivamente en un orden *cronológico-temporal*<sup>77</sup>, una serie de realidades conceptuales y conceptos existenciales reales, vastas vivencias, espasmos y rupturas de nivel ontológico, silencios que hablan y neutralidades que horrorizan, conceptos que aluden y refieren de un modo radical e incuestionable a nuestra más íntima efectividad, autenticidad, originalidad y verdad como existentes. Conceptos como los de *insomnio*, *vigilia*, *conciencia*, *soledad*, *hipóstasis*, *relación ética*, agudizan y ahondan de un modo casi declarativo-explicativo la realidad del *existente* en desmedro de la impersonalidad del *existir* o de la *existencia*; mas también anuncian y revelan la salvadora distancia y separación que el *existente* efectivamente puede ejercer respecto del vacío del Ser, de su

---

<sup>77</sup> Me refiero a un orden *cronológico-temporal* que no responde a una temporalidad entendida desde una metafísica de la presencia, ni desde un tiempo ligado a la medida del movimiento según explicita Aristóteles, y que consecuentemente es enunciado desde siempre como prioridad de pasado, presente y futuro, específicamente por la ciencia física, y en general, por todas las ciencias exactas. Efectivamente, el estudio fenomenológico de Lévinas hace prever necesariamente en términos simples para nuestra comprensión cotidiana, por ejemplo una obligada interpretación temporal clásica respecto del lapsus que acontece entre la instancia del *insomnio* y la *vigilia consciente*, o bien del lapsus que acontece entre la instancia del *Hay impersonal* y la *hipóstasis* del *existente* en general que permite a éste cobrar posición respecto del vacío impersonal del ser. Estoy cierto, sin embargo, de la radical imposibilidad de objetivación de la sucesión ontológico-temporal de dichas instancias que implican más bien instancias sucesivas-simultáneas que acaecen al *existente*, y de las cuales no es posible dar cuenta en términos científicos o metafísicos tradicionales. Al respecto, Lévinas es muy claro en su obra *El tiempo y el otro* (Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1993, p. 88) "Así pues, la conciencia es una ruptura de la vigilia anónima del *hay* que constituye ya una hipóstasis, que remite a una situación en la que un existente entra en relación con su existir. Evidentemente, no podemos explicar *por qué* se produce: no hay una física de la metafísica."

neutralidad y presente elusividad indiferente. Tales conceptos no son abordados por Lévinas desde una perspectiva psicológica, sociológica o bien antropológica, lo que podría inducir a un estudio y a una corroboración empírica de una multiplicidad de vivencias ligadas a lo material de una simple fenomenología de lo sensible<sup>78</sup>, de los afectos y emociones, de las conductas sanas o anómalas, individuales o colectivas. Más bien, la referencia, radicalidad y profundidad de dichos conceptos corresponden a una radicalidad y profundidad de nivel ontológico en donde entra en juego el individuo mismo en su efectividad de *ser*, de ser *existencia* sin *existente* o bien de constituirse en *existente* posicionado y separado de la *existencia* impersonal del *Hay*, "Esta tesis no tiene nada de sociológica. No pretendemos hablar de cómo dividimos o ajustamos el tiempo gracias a las nociones suministradas por la sociedad ni del modo en que la sociedad nos permite hacernos una representación del tiempo (...) Los análisis que vamos a presentar no serán de carácter antropológico, sino ontológico"<sup>79</sup>. Sin embargo, el análisis ontológico llevado a cabo por Lévinas respecto de los conceptos ya mencionados, muestra su derivada procedencia en función de un escenario o fondo neutro e impersonal, que representa en términos concretos el *existir puro*, el existir a secas, es decir, el *existir* como categoría de lo indiferente universal, en donde no puede constatarse propiamente la presencia de algún referente, de alguna orientación esencial, de algún *existente*, sino muy por el contrario, sólo puede asimilarse al ruido del puro *existir vacío* y lato de una *existencia* sin existente. Tal realidad constatada por Lévinas es nombrada por él como <<Hay>>, la nada, el vacío absoluto que a pesar de ser nada y de ser vacío resuena y se siente como presencia elusiva que permanece oculta pero que al mismo tiempo, asedia, vigila, espera como un silencio ruidoso que anonada y aterra, "Por el contrario, <<hay>> es, para mí, el fenómeno del ser impersonal: <<ello>>. Mi reflexión sobre este asunto parte de recuerdos de infancia. Uno duerme solo, los mayores continúan la vida; el niño siente hondamente el silencio de su

---

<sup>78</sup> Respecto de esta referencia, no puede desprenderse una posición de absoluta indiferencia de Lévinas acerca del concepto de *sensibilidad*, es más, muy por el contrario, en textos como *Totalidad e infinito*, nuestro autor realizará una exhaustiva fenomenología de la sensibilidad y la corporalidad (*Totalidad e infinito.*, Ediciones Sígueme., Salamanca., 1987., p.p.153 y 135 respectivamente).

<sup>79</sup> Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1993, p. 77.



dormitorio como <<ruidoso>>"<sup>80</sup>, "Esa <<consumación>> impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el <<ser en general>>"<sup>81</sup>.

De este modo, el <<hay>> impersonal representa el espacio metafísico indeterminado del anonimato esencial del *ser en general*, es decir, la ausencia absoluta de un "*existente*"; la ausencia absoluta de una consciencia despierta, en vigilia; la nada silenciosa y ambigua que a pesar de todo no deja de ser *algo*, no deja de ser ruido, terror, horror que no cede y se convierte en tensa espera irresoluta y sin horizonte. El <<hay>> levinasiano se erige como el *acontecer* del *no-acontecer* del *existente*; constituye aquella instancia misteriosa, elusiva y numinosa previa a toda consciencia y sentido común; es el escenario aún de la *hipóstasis* no resuelta ni vislumbrada, no afirmada ni en vía de afirmarse; es la negación de una consciencia que espera constituirse en propiedad como *hipóstasis* esencial de la relación ética. Desde esta perspectiva, el devenir impersonal del ser en general, frustra, impide, declina todo intento de acción posicionante de un sujeto, toda forma de orientación, dirección o emplazamiento hacia más allá de la neutra oscuridad del sin-sentido, hacia más allá del <<hay>>, hacia fuera del mismo. Aquel ruido inédito y constante del silencio de la neutralidad de una acción existencial abortada en la imposibilidad de evadirse de una existencia anónima e incorruptible, es el horror, representa el temor y temblor ante el mal infranqueable de la inacción ética. Este ser en general, este anonimato insípido y evanescente del <<hay>>, se rehusa irrevocablemente a tomar una forma personal, se rehusa a tomar posición y a constituirse en sistema de referencia de todo vínculo posible y específicamente de toda relación ética plena, "El <<hay>> trasciende, en efecto, tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso, no hace posible esa distinción. La corriente anónima del ser invade, sumerge todo sujeto, persona o cosa."<sup>82</sup> En este sentido, para

---

<sup>80</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*., La balsa de la Medusa., Madrid., 1991., p.p. 43 y 44.

<sup>81</sup> Levinas, E., *De la Existencia al Existente*., Arena Libros S. L., Madrid., 2000., p. 77.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 77.

Lévinas una de las experiencias originales donde es posible vivenciar el abismo y anonadamiento que produce el <<hay>> corresponde a la realidad de la noche, la noche es la experiencia misma del <<hay>>, la experiencia que remite de modo fidedigno y directo la afrenta y ofensa horrorosa de la oscuridad que oculta los entes y los disipa hasta su no-proximidad aparente, y que así impertérrita descubre la indiferencia de un *existir* o de una *existencia* impersonal. Tal experiencia eclipsa y oscurece toda posibilidad de ser, manifestándose como una fuerza imperativa que somete, hiela y enmudece todo temple del alma, toda figura de un *yo*, una potencia impersonal que diluye y desfonda toda posible imagen ontológica, toda persistencia en el ser, toda constancia de la conciencia a seguir siendo consciente, "lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente. El ser permanece como un campo de fuerza, como un pesado ambiente que no pertenece a nadie, pero permanece como universal, retornando al seno mismo de la negación que lo aparta, y en todos los grados de esa negación"<sup>83</sup>. La extensa obscuridad de la noche trae consigo la nada, lo oculto del día, la aberrante disposición de la no-disposición de un mundo *sin-mundo*, el no anhelado pero exigido encuentro con aquel orbe sin perspectivas ni parámetros definidos, plausibles, manifiestos, dispuestos, pero que sin embargo, a pesar de ello, se asume estando allí como algo que aborda, que absorbe y roza nuestra más profunda impotencia, "La verdad elemental de que *hay ser* -ser que vale y que pesa- se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y de su seriedad. El juego amable de la vida pierde su carácter de juego"<sup>84</sup>. Sin embargo, la profundidad del <<hay>>, la radicalidad de la nada que empuja, deprime y subsume en lo indefinido todo, no corresponde simplemente a un estado de vacío elemental, de un vacío de elementos, cosas, objetos o entes en general; no se da ni se instituye solamente como una falta, ausencia o carencia de tal o cual cuerpo, superficie o extensión determinada; no se hace notar precisamente como la privación o déficit de esto o aquello en reposo o en movimiento, aquí, allí, lejos o próximo a mí. No se

---

<sup>83</sup> Levinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p. 78.

<sup>84</sup> Levinas, E., *De la evasión.*, Arena Libros S. L., Madrid., 1999., p. 79.

trata aquí de la sensación de vahído e incertidumbre que generan las distancias disimuladas y desvirtuadas por la sombra y la penumbra que la oscuridad trae y hace perseverar hasta su absoluta extinción apariencial; no dice relación directa el impersonal vacío del *hay*, con la indecisión y confusión nacidas de la imprecisión visual y perceptiva de las múltiples perspectivas ópticas ya no a-la-mano, ya no ante-los-ojos, su no-mostración. Más bien, la desventura, turbación y desconcierto del vacío verdadero del <<*hay*>> se asemeja a la profunda *inseguridad* positiva, fáctica, surgida de la ausencia de perspectiva que no se convierte en pura negación de presencias, de la ausencia que no se da como pura negación de una realidad óptica, sino que, la inefabilidad impersonal del <<*hay*>> se da concreta e indefectiblemente en la inseguridad de la *no-cercanía*, del hecho angustioso de que ninguna cosa o lugar se aproxima, del hecho inquietante de que *nada* viene, de que nada provoca ni se hace inminente, nada amenaza, "De ese <<*hay*>> que persiste no se puede decir que es un acontecimiento de ser. Tampoco se puede decir que es la nada, aunque no haya ninguna cosa"<sup>85</sup>, así cuando hablamos del <<*hay*>> "no tratamos con ninguna cosa. Pero esta ninguna cosa <rien> no es una pura nada <néant>. Ya no hay ni *esto* ni *aquello*; no hay <<algo>>. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. (...) Nada nos responde, pero este silencio, la voz de este silencio es oída y espanta como <<el silencio de esos espacios infinitos>> de que habla Pascal. (...) ese silencio, esa tranquilidad, esa nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada, absolutamente. (...) En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *hay*"<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*., Ed. cit., p. 44.

<sup>86</sup> *Ibid.*, Nota 19., p. 44.

Desde el <<Hay>> a la evasión: (breve referencia a la distancia y cercanía de Lévinas con Heidegger)

La irrestricta corroboración del fenómeno del <<hay>>, en cuanto instancia de lo impersonal y despersonalizado, de la nada y el vacío que no es simple ausencia de objetos y cosas allí en frente, ante los ojos y a la mano, así como ya lo hemos constatado anteriormente, se da e insiste, para Levinas, como algo indeterminado que resuena y se hace presente en su neutralidad con peculiar espanto y horror que enclaustra sin poder salir hacia una factible esperanza de libertad; se da como incertidumbre fundamental sin perspectiva ontológica de seres ni entes; se da -por ejemplo- en la experiencia del *insomnio* como un estado de vigilia impersonal o de un despertar neutro sin conciencia; o bien, se constata como referencia en la instancia de la oscuridad de la noche, que despierta una trascendental *inseguridad* que hiela el temple del alma e invade sin recaudo admisible. Sin embargo, este estado del *ser en general*, esta instancia de lo indeterminado sin horizonte, donde nada es todo y todo es nada, no es precisamente el camino de salvación del sujeto, no corresponde a la sanidad profunda del *existente* con respecto a su existir impersonal, ni tampoco lleva a cabo la reafirmación ontológica del individuo por sobre la brutalidad e indiferencia del sin-sentido, por sobre el *existir* a secas. Desde esta perspectiva del <<hay>>, según Lévinas, es necesario *huir, salir, desprenderse*, es imprescindible ejercer una *evasión descomunal*, que salve decidida y explícitamente la toma de posición de la forma personal del yo, del sujeto consciente e índice de eticidad, índice de relación verdadera y horizonte, "(...) las ideas a las que hoy adhiero se buscan todavía, se producen muchas intuiciones que marcan un recorrido más que un término. Lo que se ha presentado como exigencia es una tentativa de salir del <<hay>>, salir del sin-sentido"<sup>87</sup>, "La verdadera substancialidad del sujeto consiste en su *substantividad* (...) El instante rompe el anonimato del ser en general. Es el acontecimiento por el cual, en el seno del juego del ser que se juega sin jugadores, surgen jugadores (...) En el instante, el existente domina la existencia"<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Levinas, E., *Ética e infinito.*, Ed. cit., p.p. 47 y 48.

<sup>88</sup> Ibid., Nota 25., p. 50.

Con referencia a este punto de la relación impersonal en que se encuentra absorbido el *existente* bajo la vigilancia del <<hay>>, es importante mencionar algunos conceptos que el mismo Lévinas alude con respecto a Heidegger y la concepción del *Dasein* en su vínculo de procedencia, envió desde el Ser. El punto central en discusión dice relación con el problema de la *diferencia ontológica* que, según Heidegger, ha olvidado trágicamente la tradición filosófica occidental, lo que ha constituido una confusión absolutamente inadecuada de *ser* y *ente*. Dicha distinción, sin duda, demarca una cierta distancia entre el Ser heideggeriano y el *Dasein*, los cuales no deben identificarse ni confundirse, según Heidegger. Sin embargo, tal desvinculación no triunfa ni puede mantenerse consecuentemente, desde el momento en que el Ser mismo en su propia historicidad requiere, por decirlo de algún modo, del hombre, de su facticidad y finitud. En efecto, según Heidegger, "El *Gestell*, a pesar de o, (...) gracias al desamparo que significa, se reconoce al mismo tiempo como la *preparación velada* del *Ereignis*, del ser-en-propiedad, y debe así ser comprendido como el <<negativo fotográfico>> de éste"<sup>89</sup>. Desde esta perspectiva, y a pesar de la distinción ontológica postulada por Heidegger, el Ser y el ente, Ser y *Dasein*, mantienen una cercanía imposible de eludir y comprender significativamente, como una dependencia al menos parcial, mas no arbitraria del *Dasein* respecto del Ser "En efecto, <<en el *Gestell* el hombre está intimado a corresponder a la explotación-consumisión; la relación con la explotación-consumisión obliga al hombre a *ser* en esta relación. (...) Por ese camino se anuncia (tanto como se pueda verlo) el hecho de que el hombre pertenece a, y tiene su lugar en la apertura (y ahora en el olvido) del ser. Pero el ser, para abrirse, necesita del hombre en cuanto Ahí de su manifestación"<sup>90</sup>.

Una situación distinta sucede en Lévinas. En relación a la *diferencia ontológica* de Ser y ente, de ser y *Dasein*, planteada por Heidegger, postula -de otro modo- Lévinas la distinción entre *existencia* y *existente*, entre el "*hay*" o *ser impersonal* y el *existente* posicionado como presente gracias a un esfuerzo ontológico de envergadura que permite una huida y retirada perentoria de dicha aterradora impersonalidad. Lévinas pretende, en

---

<sup>89</sup> Heidegger, M., <<Séminaire du Thor>>, 1969., in *Questions*, IV, París, Gallimard, 1976, p.p. 302-303. Citado por Jacques Rolland en *De la evasión, introducción.*, Ed. cit. p. 50.

<sup>90</sup> Heidegger, M., *Ibid.*, p.p. 305-306. En *De la evasión.*, Ed. cit. p.p. 50-51.

cierta medida, distanciar, independizar, desligar a partir de un quiebre y una ruptura radical, al existente (ente, Dasein) respecto del <<hay>> impersonal (el Ser heideggeriano). Tal ruptura y desgajamiento del existente de la neutralidad indiferente del ser en general, constituye una instancia ontológica perturbadora para el <<hay>>, pues en la medida de tal esfuerzo y experiencia evasiva de distanciamiento, es que se instituye la *metamorfosis* del ser, el giro hacia la personalización del *existente*, en tanto autonomía puesta en un lugar y en tanto localización misma. Así, el *existente* cobra una centralidad primordial; se transforma en un referente inapelable por sobre el *existir* a secas, por sobre el *ser* en su limitada realidad verbal infinitiva de acción impersonal, "(...) su intención totalmente distinta, el pensamiento parece aquí limitarse <<invertir simplemente los términos de la famosa diferencia heideggeriana, privilegiando al ente en detrimento del ser>> (...) <<dejar que significaciones *más allá de la diferencia ontológica* signifiquen>>"<sup>91</sup>.

En síntesis, en Lévinas, se observa una primacía del sujeto por sobre el *ser*, del existente en presente, de la subjetividad consciente, es decir, se observa la primacía fundamental del fenómeno ontológico primordial levinasiano, a saber: la *hipóstasis*.

---

<sup>91</sup> Levinas, E., *De la evasión.*, Edit. cit., p. 64.

### La Hipóstasis: la forma posicionante que origina al existente

La necesidad de salida, de expulsión, de evasión respecto de la ontología de lo impersonal, la necesidad de distanciarse infinitamente del *ser en general* y de su brutal indiferencia, constituye la posibilidad indesmentible de dar un primer paso hacia el origen, constitución y fundación del *sujeto*, del *existente posicionado*, el cual en sí ya es posición, apertura múltiple, abertura lanzada a un mundo, en tanto posee ya una *base* sustentadora se su existencial quehacer. Sin embargo, el proceso o la constatación material del hecho gracias al cual aparece y se dona el *existente* desde un <<hay>> inerte y displicente, el ¿cómo? o el medio a través del cual el *existente* aparece y se despliega como vida, como ente concreto, como sujeto, como próximo ante mí, no es un dato ni una experiencia que según Lévinas<sup>92</sup> pueda ser presentada ni ahondada más allá de una fenomenología de la *toma de posición hipostática* ya surgida simplemente, ya efectiva y de hecho, es decir, no es posible vislumbrar aquel *misterio* más allá de la confrontación directa con el origen de un *existente* en cuanto *existente ya dado* que se hace presente *aquí y ahora*, en un tiempo que se define como presente, como *subjetividad existente*, "Este peso del ser aplastado por sí mismo que hemos revelado en el fenómeno del malestar, esta condena a ser uno mismo se anuncia también en la imposibilidad dialéctica de concebir el comienzo del ser, es decir, de captar el momento en que él acepta ese peso, y de estar, sin embargo, llevado sin remisión al problema de su origen"<sup>93</sup>. A pesar de la efectiva distancia e inaccesibilidad cognoscitiva respecto del momento misterioso de la génesis *hipostática* del *existente*, se despliega en Lévinas, -de un modo acusioso y profundo, salvando los detalles ontológicos más íntimos de la hipóstasis del ser posicionado y de aquél en transición a dicha toma de posición-, una fenomenología del *existente* que da cuenta de los peligros, avatares y desventuras ínsitas a la huida del <<hay>> y a la evasión del existente respecto del peso y gravedad de la conciencia de saberse siendo. Para ello, en primer término la fenomenología levinasiana dirige sus pasos hacia una experiencia singular, en donde se hace sentir con

---

<sup>92</sup> Respecto de la *Hipóstasis*, según Lévinas, en tanto ruptura y escisión, ésta es cognoscitivamente inexpugnable e inabordable, pues no hay una física de la metafísica; Cfr., Nota 8 de la *Introducción*.

<sup>93</sup> Lévinas, E., *De la evasión*., Edit. cit., p.p. 110-111.

-especial particularidad- la instancia del <<hay>>, su silencio ensordecedor y nostalgia de todo. Tal momento y lapsus impersonal corresponde a la realidad del *insomnio*. En este sentido, el insomnio, en tanto ausencia de sueño, hace patente de un modo incuestionable una presencia, un invasor; hace evidente un indeseable ser anónimo que no corresponde cualitativamente al funcionamiento y despliegue de la *conciencia* en el vacío, sino más bien, es un sonido impersonal que se levanta como un clamor de nada ni de nadie, pero que no obstante, alerta, alarma, consterna el alma como si esta estuviese permanentemente esperando lo peor, lo más terrible e indecible, como apunto de soportar lo insoportable que nunca llega, "El hecho desnudo de la presencia oprime: está uno apegado al ser, apegado a ser" y esto es "el hecho universal del <<Hay>>"<sup>94</sup>. En la experiencia angustiosa del insomnio, la vigilia -vigilancia impersonal del yo- no es aún la posibilidad cierta de una huida segura hacia el recaudo de la *conciencia*, tampoco es la satisfacción dada por un ansiado y esperado descanso en la somnolencia inconsciente del dormir, sino más bien, sigue siendo la instancia en donde se repite eternamente y sin interrupción la fatal y terrible continuidad de una des-compostura, de una de-posición, de una de-formación, "(...) la vigilancia del insomnio que mantiene abiertos nuestros ojos no tiene sujeto"<sup>95</sup>.

La *obligación* de salir de aquel estado o situación indeterminada de remanso indiferente e impersonal del *ser* que <<hay>>, requiere -al menos- un inicial impulso de desprendimiento, de separación y retirada a través del cual el *yo* pueda desligarse del anonimato anonadante de aquel vacío ruidoso. La eventualidad de tal quiebre, de tal distanciamiento del anonimato impersonal -que aún no representa un absoluto posicionamiento del *yo*, pero que sí implica tomar conciencia de esa vigilancia anónima- se hace factible a través de la *conciencia del sujeto pensante* que hace cierta y posible la instancia de una insinuante perspectiva, de un sugerente recaudo<sup>96</sup> vigilante que ya, de algún modo, da cuenta, avisa, orienta, aunque el *yo* esté aun retraído en el horror y el

---

<sup>94</sup> Levinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p. 89.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>96</sup> Respecto a la posibilidad de repliegue que la conciencia permite al yo, aun en el modo de ser ambiguo que todavía asume el ser, a pesar de la ruptura que ha ejercido con el anonimato, Levinas refiere un crudo, profundo y hermoso pasaje bíblico acerca de Jonás, "Cuando Jonás, en la Biblia, héroe de la evasión imposible, invocador de la nada y de la muerte, constata en medio de los elementos desencadenados, el fracaso de su huida y la fatalidad de su misión, desciende a la bodega del barco y se duerme" (*De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p. 93)



espanto, "La conciencia del sujeto pensante -con su poder de evanescencia, de sueño y de inconsciente- es precisamente la ruptura del insomnio del ser anónimo, la posibilidad de <<suspender>>, de escapar de ese deber de coribante, la posibilidad de tener un refugio en sí para retirarse del ser ahí", "La conciencia ha parecido que contrasta con el *hay* gracias a su posibilidad de olvidarlo y de dejarlo en suspenso -gracias a su posibilidad de dormir"<sup>97</sup>.

De este modo, si bien la *conciencia* es conciencia *vigilante del anonimato* opresor del sujeto, aún no es posible enunciar la pertinente ubicación exigida, el oportuno y adecuado *locus ontológico*, la conveniente posición absoluta y totalmente desprendida del *yo* respecto del juego universal del ser, a pesar de que ya, de algún modo, se asienta y se instituye una sutil entrada, un cierto ingreso salvador a la *sustancialidad* posicionante del *existente* todavía indeciso. Tal conciencia, es ya en cierta medida pensamiento, -si bien, es verdad que, en tanto cogitación, también subsume segundas intenciones que nacen de su vecindad con el inconsciente y no precisamente de su oposición con él- y es pensamiento por cuanto es ora un punto de inicio, un punto de partida, una fuga y el inicio de un anunciado éxodo incontrarrestable, "El pensamiento tiene un punto de partida. No se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia", "(...) en cuanto pensamiento, está aquí, ya al abrigo (...) La localización de la conciencia no es subjetiva, sino la subjetivación del sujeto"<sup>98</sup>. Desde esta perspectiva, no es que la conciencia se pose y se entregue a un lugar ya dado con anterioridad, ni tampoco que ésta haga descanso en un sitio determinado, sino más bien es ella misma quien se constituye en lugar, en base, en fundamento, está *aquí*<sup>99</sup>, en tanto *posición de la conciencia*, y por lo tanto, en este sentido, permanece *aquí*, haciendo estancia y soportando al existente, fundando-sustentando al sujeto, en tanto sujeto. Es esta la razón por la cual la simple negación de su efectividad no significa simplemente su antítesis, es decir, la *libertad* o la *liberación* de la *posición de la*

---

<sup>97</sup> Levinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p.p. 89-90 y 93, respectivamente.

<sup>98</sup> Ibid., p.p. 94 y 95, respectivamente.

<sup>99</sup> Respecto de la posición de la conciencia, su ubicación y específicamente su *aquí*, Levinas menciona lo siguiente: "El aquí de la conciencia -el lugar de su sueño y de su evasión en sí- difiere radicalmente del *Da* implicado en el Dasein heideggeriano. Éste implica ya el mundo. El *aquí* del que partimos, el *aquí* de la posición, precede a toda comprensión, a todo horizonte y a todo tiempo. Es el hecho mismo de que la conciencia es origen, de que parte de sí misma, de que es *existente*" (DEE, Edit. cit., p. 98).

*conciencia*, sino más bien la "(...) destrucción del sujeto, la desintegración de la hipóstasis"<sup>100</sup>.

Compilemos: la *conciencia*, en cuanto atenta y vigilante significa e indica una cierta *posición*, esta *posición* es ya una intención y sugerencia que acontece, es decir, corresponde propiamente como tal a un *acontecimiento existencial* que no se da en un lugar o espacio físico establecido por la pura sensibilidad espacio-temporal, ni tampoco por una simple impresión cinestésica de carácter motriz, sino más bien, en tanto acontecimiento que se pone, que se ubica y en tanto posición de un acontecimiento se determina en su *estancia* en un *aquí*, en un *ahora*, en un *instante* original que ya es *hipóstasis*, es decir, surgimiento del sujeto, elevación de un existente, y en tanto *hipóstasis* significa origen, salida, ruptura del tiempo en serie, quiebre de la infinitud del tiempo eterno, y por lo mismo un *aquí presente* y en *presente*. No obstante, el presente del cual Lévinas nos habla, no corresponde a aquel instante intermedio y mediato que sucede sólo en la retirada y ausencia del pasado y a las puertas del porvenir de un futuro esperado, sino más bien, refiere al *presente* hipostasiado del ser *a partir de sí mismo*, es decir, un presente que rompe y que irrumpe todo esquema de la duración, toda detención que implique la infinita extensión de un instante en reposo. El presente ligado a la hipóstasis del existente, hace propio el origen, el surgimiento del ser que se inicia y se orienta por vez primera en su singular salida más allá del <<hay>>, hace presa del peso y gravedad del origen y de lo inicial, "Puesto que el presente no se refiere más que a sí, parte de sí, es refractario al porvenir", "Pero el presente realiza la situación excepcional donde puede darse al instante un nombre, pensarlo como sustantivo. (...) en virtud de una transmutación ontológica, de un equívoco esencial. (...) el presente es la realización de un sujeto. Y contrasta con la duración, en la cual se lo aprehende"<sup>101</sup>.

El *aquí* y el instante de la conciencia, se consuman en el *presente* posicionado de la *hipóstasis*, el cual no responde a la idea de tiempo abstracto, ni tampoco al hecho de que la única distinción real existente en la confusión de éste respecto del tiempo concreto, sería simplemente una diferencia cualitativa enunciada por el esquema espacializado y homogéneo del uno (tiempo abstracto), respecto de la duración y heterogeneidad del otro

---

<sup>100</sup> Lévinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p. 97.

<sup>101</sup> *Ibid.*, Edit. cit., p.p. 100 y 101, respectivamente.

(tiempo concreto), pues la realidad del *presente*, postulado por Lévinas, apunta a la centralidad, a la primacía, a lo fundamental de un instante primordial ireemplazable por ningún otro instante anterior o sucesor, a saber: el instante presente, "ese instante por excelencia que es el presente. (...) en su relación excepcional con la existencia, por medio de la cual estamos autorizados a creer que el instante es por excelencia realización de la existencia"<sup>102</sup>. De esta manera, parece justificado el acontecimiento del instante en su evanescencia, en cuanto instante central que es puro presente, pues éste no se encuentra de ningún modo afecto a la duración de un orden de los instantes continuos ( $n_1, n_2, n_3, \dots, n_\infty$ ), no se encuentra determinado por la duración como medida de la existencia y cuantificación de los momentos, más bien, es necesario privilegiar la plenitud e indemnidad del *presente* de la hipóstasis en su cercanía y contacto con el ser, en cuanto instante de la creación y misterio del tiempo de la creatura-criatura, "Conviene insistir en esto. El comienzo no parte del instante que precede al comienzo: su punto de partida está contenido en el punto de llegada como un choque de rechazo. A partir de ese retroceso en el seno mismo del presente, el presente se lleva a cabo, el instante es asumido"<sup>103</sup> en tanto relación con el ser, en tanto iniciación al ser, "En el presente considerado en sí mismo no hay más que su relación excepcional con el ser -nada que se anuncie para después. Es el término"<sup>104</sup>.

Así, *Conciencia, posición, instante, presente, yo* constituyen, en cierto sentido ontológico, términos que evocan con intensidades distintas, la unidad de un suceso de envergadura radical y de amplitud fenomenológica quizás impensada en su totalidad y absolutez. Tal suceso, es fundamentalmente el fenómeno original de la *hipóstasis* en el ejercicio indicador de la aparición del sustantivo como posición apropiadora del acto expresado por un verbo, en la anunciación y génesis de un sujeto, en el empeño y persistencia del presente del existente en el instante preciso de la drástica y enérgica toma de posición que retira y salva al ser del impersonal <<hay>>. Pero todo este esfuerzo que implica el intenso e inaplazable giro copernicano de carácter ontológico trascendental, que

---

<sup>102</sup> Lévinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p., 104.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 107.

significa ahondar en los íntimos y misteriosos quehaceres del *surgimiento* y *creación*<sup>105</sup> del existente en su continua lucha evasiva respecto del ser impersonal y su silencio ensordecedor que agobia, posee un sentido profundo y de gran altura, anhela y añora la posibilidad de una digna salida y retorno del *existente* hacia un más allá y más acá de sí, hacia una *exterioridad* con regreso y vuelta no vacía en veraz integridad y humanidad, vislumbra el valor oculto de la verdadera socialidad y humanidad *del otro hombre* que gime por sí solo en su debilidad y requerimiento de acudida y cura. En efecto, el comienzo y fin de la hipóstasis se sintetiza radicalmente en la necesidad de su originalidad y absolutez, consumación y efectividad, en su propia capacidad de realizarse plenamente y de modo auténtico en tanto *respeto* y *responsabilidad*, en tanto *relación humana*, en tanto *relación ética intransable* con el <otro>, "La fatalidad que aplasta al presente no le pesa como una herencia, no se impone a él porque él nace sin escoger su nacimiento. El presente es comienzo puro. Pero en su contacto de iniciación, una instantánea madurez lo invade; se pica y se engancha en su juego. Se pesa. Es ser y no sueño, no juego. El instante es como un sofoco, un jadeo, un esfuerzo de ser. La libertad del presente encuentra un límite en la responsabilidad, condición de la cual es aquella. (...) Sólo el ser libre es responsable, es decir, ya no libre. (...) El retorno del presente a sí mismo es la afirmación del *yo* ya clavado a sí, ya acompañado por un *sí mismo*. Lo trágico no viene de una lucha entre libertad y destino, sino del viraje de la libertad en destino, de la responsabilidad"<sup>106</sup>.

La responsabilidad, en tanto límite de la libertad, pero que al mismo tiempo la supone, representa una posición, una toma de lugar maduro consecuente con la humanidad del prójimo, constituye una verdadera necesidad de salvación del peso y la gravedad del

---

<sup>105</sup> Respecto al concepto de creación aludido, no hay que entenderlo desde la perspectiva metafísica tradicional. Lévinas nos dice, en **DEE**, p.p. 105-106: El acontecimiento del instante, su dualidad paradójica han podido escapar al análisis filosófico, para el cual el problema del origen ha sido siempre un problema de causa. No se ha visto que, incluso en presencia de la causa, aquello que comienza tiene que llevar a cabo el acontecimiento del comienzo en el instante, en un plano a partir del cual el principio de no-contradicción (*A no es en el mismo instante no-A*) es válido, pero para la constitución del cual ese principio no es válido todavía. Al margen del misterio de la creación *a parte creatoris*, hay, en el instante de la creación, todo el misterio del tiempo de la criatura. (...) Ese movimiento de venir a sí sin partir de ninguna parte no se confunde con aquel que franquea un intervalo del tiempo. Se produce en el instante mismo en que algo, si cabe decirlo, precede al instante. La esencia del instante y su llevarse a cabo consisten en franquear esa distancia interior.

<sup>106</sup> Lévinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p.p. 108 y 109.

ser, del saberse existente, pues, "al situar lo trágico humano en lo definitivo del presente, al poner la función del *yo* como inseparable de eso trágico, no le encontramos al sujeto los medios de su salvación. Ésta sólo puede venir de otra parte, cuando todo el sujeto es aquí", entonces, lo que salva y redime al hombre "Es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación. (...) El otro, en cuanto otro, no es solamente un alter ego. El otro es lo que yo no soy; él es el débil mientras que yo soy el fuerte, él es el pobre, es <<la viuda y el huérfano>><sup>107</sup>. De este modo, la hipóstasis profunda que hace surgir a un existente desde el anonadamiento general e irresoluto del <<*hay*>>, no puede conservarse digna y plena, si no ahonda de un modo radical en la verdadera posición y postura frente al "*otro*", ante el *rostro* siempre oportuno, pues constituye siempre exigencia e interpelación de eticidad y justicia. Una verdadera toma de posición hipostática debe saber cumplir y conciliar con el llamado primordial del ser en el tiempo, "Si el tiempo se constituye por medio de mi relación con el otro, el tiempo es exterior a mi instante, pero es también otra cosa que un objeto dado a la contemplación. La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma de la relación con el otro, es decir, un diálogo que debe estudiarse a su vez en términos distintos a los de la dialéctica del sujeto solo"<sup>108</sup>. De este modo, la relación con el "*otro*" indica la verdadera temporalidad del ser en su huida de lo impersonal y necesidad de *éxtasis, salvación y alivio* de la desesperación y tedio que caracterizan en el presente el empeño en la existencia, "El esfuerzo del presente se descarga del peso del presente. Lleva en él el eco del deseo y los objetos le están dados <<en compensación>>"<sup>109</sup>. Así, una *hipóstasis* absoluta en su integridad posicionante, sólo se justifica frente a un *rostro* y mediante el ejercicio ético de una relación libre y responsable constituida en lo concreto del quehacer existencial. Sin embargo, tal relación e intersubjetividad, no puede ser la demarcada por un esquema cognoscitivo-epistemológico, sino más bien, se funda como aquella relación que no posee medios ni extremos y que triunfa y se gana en la pura *exterioridad* del *rostro* del *otro* que llama. Y es que, para Lévinas no existe transacción posible o indiferencia justificada cuando el motivo fundamental del llamado o exhortación

---

<sup>107</sup> Levinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p.p. 126 y 129, respectivamente.

<sup>108</sup> Ibid., p. 127.

<sup>109</sup> Ibid., p. 122.

a la reflexión filosófica está enhebrado sutil y misteriosamente por el recaudo y escucha del *prójimo*, del *otro* frente a la razón, de aquél allí próximo ante mí, "La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que (...) precisamente me concierne (...) como rostro"<sup>110</sup>

Tal modo relacional no procede sino de la *revelación*, de una instancia donadora de sentido que no viene de quien conoce, sino más bien, de quien es conocido y propiamente revelado como *otro* siempre trascendente, no contenido "La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquél que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma"<sup>111</sup>. En este sentido, la relación que propiamente liga al sujeto y al otro, en tanto relación verdaderamente originaria corresponde a la relación ética, relación de una revelación que se da en el instante mismo en que se descubre el rostro inquietante, desfigurante del otro, quien de un modo silencioso e implícito, interpela, llama, exhorta a que se acuda a su mensaje, obliga a responsabilizarse por él. En dicha relación ética no se accede entonces al *otro*, sino como resultado de la interpelación desenfocante y desestructuradora de un imperativo de la responsabilidad. Tal imperativo representa la estructura misma de la relación ética en la subjetividad del yo ante la presencia-ausente del prójimo, que en nada se asemeja a la relación intencional dada en todo conocimiento, gracias a la cual se vincula un sujeto con un objeto, independientemente que este último sea un objeto humano, "El Otro *no aparece* solamente en su rostro, como un fenómeno sometido a la acción y a la dominación de una libertad. Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, se presenta allí de pronto como absoluto (...) El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro"<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Levinas, E., *Ética e infinito.*, La balsa de la Medusa., Madrid., 1991., p. 89.

<sup>111</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito.*, Ediciones Sígueme., Salamanca., 1987., p. 89.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 228.

La relación ética entre el *yo* y el *otro* implica un tipo de relación especial en donde la *intersubjetividad* propia, se da como relación sin extremos posibles, sin referentes determinados, es decir, se da principalmente en tanto relación *asimétrica* que siempre desborda, se fuga, se desplaza de la posibilidad de constitución de un *nosotros buberiano*. Tal asimetría y desbalance, responde al hecho misterioso de lo infinito que viene al encuentro del *yo*, en el rostro del *otro*; un encuentro que, en tanto pura exterioridad, es siempre propiamente un des-encuentro, "El ser no *es desde un comienzo*, para dar después paso, al estallar, a una diversidad cuyos términos mantendrían relaciones recíprocas que consagrarían así la totalidad de la que provienen y en la cual se produciría eventualmente un ser que existe para sí, un *yo*, que se coloca frente a otro *yo* (incidentes de los que no se podría dar cuenta por un discurso impersonal exterior a estos incidentes). (...) La palabra no se instaura en un medio homogéneo o abstracto, sino en un mundo en el que es necesario socorrer y dar"<sup>113</sup>.

En síntesis, la *hipóstasis* en tanto surgimiento y emplazamiento de un existente que emprende retirada desesperada de la brutalidad, indiferencia e impersonalidad del ser en general, la *hipóstasis* de un existente que anuncia una presurosa huida del <<*hay*>>-que absorbe en el terror incomprensible de nada y de nadie, que esconde en el abismo nocturno de la sin-razón, la *inseguridad vigilante* de la conciencia en vigilia ambigua y retraída del anonimato que lo subsume todo- constituye el único escenario ontológico que hace posible el desenlace ético auténtico del sujeto con el *rostro* del prójimo, con la faz invisible del *otro*. En este sentido, en tanto posición ontológica, podríamos decir que la hipóstasis recorre dos posibles vías o instancias ligadas íntimamente y continuamente, pero que -sin embargo- el énfasis dado a cualesquiera de ellas, cualitativamente constituye un derrotero de implicancias radicalmente distintas y distantes respecto de la posibilidad de *socialidad* y constitución de una *relación ética auténtica*. Por una parte, y sólo como uno de los ejemplos presentado por Lévinas en su obra filosófica, se establece la hipóstasis ambigua de la *posición de la conciencia* en la penumbra y neutralidad del insomnio, la cual ejerce una constatación primera respecto de la *vigilancia anónima* del <<*Hay*>>. En tal vigilancia, la conciencia asume una posición, sin embargo, dicha posición la asume de

---

<sup>113</sup> Lévinas, E., *Totalidad e infinito*., Edit. cit., p.229.

modo sutil, retraída, ausente en la presencia incontrarrestable e innegable de la falta de todo contenido universal, en la presencia anónima permanente de la nada de todo y del contenido de la nada. Por otra parte, en la necesidad humana de salir presurosos del abismo de la neutralidad que nos mantiene alejados de los trabajos y deberes, de las decisiones y cuidados, se fundamenta una segunda vía de la *hipóstasis*<sup>114</sup>, una segunda lectura acerca de un fenómeno que es único, indiviso en su unidad, pero que se expresa de diversos modos y con múltiples intensidades que lo explicitan y muestran, más bien que lo extinguen o lo oscurecen. Esta segunda vía de la *hipóstasis* corresponde a la hipóstasis de la *relación ética*, a la imperativa toma de posición que exige un prójimo, un rostro, un <<otro>> cuando me emplaza e interpela a hacerme cargo de él, a acudirlo, a sanar su sufrimiento. Nos quedamos con las palabras del filósofo:

*La presencia del rostro -lo infinito del Otro- es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. Por esto la relación con el otro o discurso es, no sólo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética. ....La palabra profética responde esencialmente a la epifanía del rostro.....*<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Respecto a la segunda vía de la hipóstasis como se ha señalado, -sólo en términos interpretativos-, es importante mencionar lo siguiente: la segunda vía de la hipóstasis, propiamente no corresponde a una segunda vía, sino más bien existe una única vía de un fenómeno único -*la hipóstasis*-. Sin embargo, con el afán de comprender mejor su complejidad y diversos matices, hemos intentado interpretarla en sus distintas intensidades. Tal separación, nos ayuda a diferenciar más claramente en términos de profundidad ontológica la virtual distancia que existe entre la *hipóstasis* de la relación ética, la *hipóstasis* ante el *rostro* del *otro*, respecto de toda posible *hipóstasis* previa, anterior, toda *hipóstasis* todavía no constituida en cuanto tal o en términos absolutos.

<sup>115</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito.*, Edit.cit., p. 226.



Del <<hay>> hacia la hipóstasis de la eticidad: A modo de conclusión.

Hemos intentado descubrir y analizar, brevemente, algunos de los puntos fundamentales del pensamiento filosófico de Emmanuel Lévinas, específicamente centrados en uno de los conceptos más decisivos y profundos de su itinerario reflexivo, a saber: la *hipóstasis*. La *hipóstasis*, en tanto eventualidad del surgimiento en un presente de un sujeto posicionado en la existencia, es decir, de una subjetividad-existente que posee intactas las posibilidades de satisfacer sus requerimientos de manjares y nutrimentos terrestres a través del goce pueril *extático* que sume en la dulzura de lo siempre dulce, se establece como el poder y la fuerza misteriosa que trae al mundo la conciencia localizada del pensamiento hecho sustantivo, de un pensamiento constituido ya en contenido que llena y completa un lugar, un espacio, y en la felicidad y alegría de su *estancia*, juega, perdura, soporta y, más temprano que tarde, despierta efusivo y coloquial un presente de sentido inamovible, incólume, que hace sensible y susceptible un amanecer de siempre.

Sin embargo, tal desarrollo de la hipóstasis, en una primera instancia, se muestra como la terrorífica tensión y desventura que se plasma en una contienda vital; como el espanto que dispone al solitario e infortunado *viviente* amenazado por una afrenta sin-igual, y que hace lo infinito por sostenerse en la existencia, más bien, por emerger y originarse hacia la concreción sustantivada de la existencia, es decir, en dirección a la ontológica ubicación del *existente*. En efecto, la *hipóstasis*, cuando se ha realizado y plenificado, se hace ver como una singular y profunda ganancia, como un crisol de oro conquistado a la muerte, como la infinita distancia que aleja al sin-sentido, al sin-motivo, al infortunio sin nada que negar, a lo impersonal de lo impersonal, al <<hay>>. La *hipóstasis* es la huida del <<hay>>, su revés más caro, su inversión, pero finalmente, es su triunfal derrota, pues la aparición de un *existente* demanda un poder sin símil, el poder de conquista que implica doblegar al *ser en general*, suspenderlo, anularlo. De este modo, el *existente* se apodera de sí, se contiene en sí mismo, se alberga a sí mismo como teniendo un lugar fijo, un *aquí*, del cual poder salir, pero al mismo tiempo al cual gratuitamente poder nuevamente entrar, *retornar*. Pero, el presente del existente en el tiempo puede sucumbir ante sí mismo, en la imposibilidad fáctica de sustentar y soportar su propia *existencia*, en la posibilidad de la

imposibilidad de huir del insomnio silentemente ruidoso y punzante. El peso y gravedad del persistir en la existencia, el intenso cansancio del soportar la conciencia de saberse siendo, suscita la necesidad de descanso, de remanso, de recobrar fuerzas. La continuidad y el denuedo del permanecer como existente que ejerce su existencia, indica e insinúa tarde o temprano la fatiga y el desaliento, la desazón y la debilidad de no ocurrir un hecho descomunal y desconcertante que reanime las fuerzas perdidas del viviente, en el instante de su aparecer. Tal experiencia se da en el ámbito de la *socialidad* y dice relación con el advenimiento del "otro", su posición y mirada frente a mí. El *otro* no es cualquier *ente* ni estado del ser cuya procedencia se avecina en su ser-ahí; no corresponde ciertamente a la simple negación de mi *yo*; de ningún modo es algo o alguien que pueda abordar absolutamente en tanto acto comprensor; nada de eso es el otro, sino más bien y simplemente *exterioridad* y *misterio*. Sin embargo, el misterio del otro es quien hace posible y salvable lo insalvable del existente en su náusea, en su angustia; el otro es quien justifica en su origen más ínsito la *hipóstasis* de la *relación ética*, de la respuesta incondicional que no evade, sino que se dirige hacia el *rostro* y al momento se deja interpelar y acude.

La *socialidad*, la *humanidad*, el *existente* y el *otro* corresponden a instancias que en su dinamismo y base ontológica se refieren mutuamente en cuanto a sus verdaderos fundamentos, en lo cotidiano del día a día, en lo perentorio del atardecer, en la cordialidad del trabajo y el descanso, en la vecindad de la partida y la llegada, en la luz y en la penumbra, en la vida de todos, en fin, en la relación ética, en Dios.

## Tercera Parte

### Intento de un análisis comparativo: (A modo de conclusión general)

Hemos tratado de llevar a cabo un breve desarrollo analítico-descriptivo del pensamiento y filosofía de Martín Heidegger y Emmanuel Levinas, tomando en consideración y centrados específicamente en algunas nociones, conceptos, postulados y teorías que nos parecen de índole fundamental, al momento de poder establecer ciertas relaciones primordiales y necesarias de dichos pensamientos respecto del intento de tesis cardinal que justifica este ensayo, a saber: la posibilidad de mostrar de modo muy sucinto y general ciertas ideas, comentarios y relaciones significativas respecto del problema ético-moral, su facticidad-fundamentación y expectativa de concreción, en tanto *praxis*. En primera instancia, hemos establecido un análisis-descriptivo particular en cada caso, abordando modesta y delimitadamente, en principio el pensamiento de Martín Heidegger, y posteriormente la teoría especulativa de Emmanuel Levinas. En cada caso, la específica y determinada descripción-analítica, tuvo como consecuencia ciertas reflexiones críticas, planteamientos cuestionadores, interrogantes y conclusiones hipotéticas, respecto de la verdadera posibilidad o no de un efectivo, plausible y fundamentado *habitar ético-moral*, y respecto de la constitución-conformación de una necesaria *relación ética primordial*. Esto último, tomando en consideración desde Heidegger, principalmente, las tesis relativas a *la vocación de la conciencia, el modo de ser de la autenticidad-inautenticidad del Dasein, la diferencia ontológica*, entre otros, y en el caso de Levinas, explicitando principalmente, el *sentido de la relación ética, en función del fenómeno de la hipostasis*.

Corresponde ahora un último y especial esfuerzo por tratar de dilucidar y llevar a cabo un análisis-descriptivo-comparativo a la luz del pensamiento profundo de nuestros autores, y las posibles consecuencias que de ellos se deriven.

En primera instancia, pudimos observar, que la constitución primaria del *Dasein*, en tanto "*ser-ahí*" en un mundo con los entes, se esboza como aquella forma especial de ser que se manifiesta existencialmente como un permanente "*ser-ahí-en-con*" las cosas, los

otros, consigo mismo, etc., es decir, como una especial forma de ser que implica una fundamental ontología del "ser-ahí-con" y del "ser-ahí-procurando-por", "curándose de" sí mismo y el mundo. No obstante, dicha forma de ser o estructura existencial, no constituye una elección o propia determinación del *Dasein* en su aventura de ser y venir o decidir su propia existencia, sino que más bien, representa la abertura o aperturidad originaria del "ser-ahí" en tanto ya arrojado, dado, asumido y sumergido en la forma peculiar de ser del "ser-ahí", que implica esencialmente *su propia cura y cuidado*, en tanto sentido, significado y definición de sí mismo, en cuanto ser *relativamente* a sus propias posibilidades, en tanto *ser cuya existencia implica su propia comprensión*, y *cuya comprensión define su propia existencia*, "El "ser-ahí" es un ente al que en su ser le va este mismo. El "le va" se ha aclarado en la estructura del ser que es el comprender como "ser, proyectándose, relativamente al más peculiar 'poder ser'". Éste es aquello por mor de lo que el "ser-ahí" es en cada caso como es. El "ser-ahí" se ha conjugado en su ser y en cada caso ya con una posibilidad de él mismo (...) Por ser el "ser en el mundo" esencialmente cura se pudo (...) caracterizar al "ser cabe" lo "a la mano" como "curarse de"<sup>116</sup>.

Pero, en este entramado existencial del *ser-ahí* en el mundo, surge la posibilidad de que el *Dasein* se desenvuelva en su existencia primaria facticamente, vinculado a los modos de ser de la *autenticidad (Eigentlichkeit)* o bien a los modos de conducirse de la *inautenticidad (Uneigentlichkeit)*, es decir, acontece que el *Dasein*, puede proyectarse en su aperturidad, en tanto *ser-relativamente-a-sí* en sus posibilidades, asumiéndose originariamente en su primordial *facticidad* como un ser finito *relativamente* a su posibilidad más propia y peculiar, a su *resolución* más esencial y efectiva, a la *comprensión* fundamental del hecho de encontrarse referido y primordialmente definido por *la muerte* en tanto instancia inherente que delimita absoluta y definitivamente al "ser-ahí" en su proyecto de ser, en la medida en que la muerte se constituye en cierta forma, en "lo más" y "lo menos", en "ganancia" y "pérdida", en "presencia" que despliega "ausencia", en la más relevante *posibilidad* de la *imposibilidad*, de todas las *posibilidades* para el *Dasein*, "Cuanto más propiamente se resuelve el "ser-ahí", es decir, se comprende sin ambigüedades

---

<sup>116</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Edic. cit., p.p. 212-213. (Trad. de J. E. Rivera., *Ibid.*, p.p. 213-214)

partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equívoco y accidental es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El precursar la muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene "curso provisional". Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al "ser-ahí" su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia la finitud."<sup>117</sup>. No obstante, es absoluta e igualmente factible, que el "*ser-ahí*", oriente sus elecciones y decisiones en el público ámbito del "*Uno*", el cual delimita y define al "*ser-ahí*" en un contexto y explanada cuyo matiz de ser es esencialmente *inauténtico e impropio*, lo que exige al Dasein asumir su realidad de ser, en cuanto *estado de no resolución*, ligado al trato y convivencia con la *ambigüedad*, la *avidez de novedades* y los *discursos vanos o habladurías*.

Ahora bien, el hecho efectivo de que el *Dasein* en cuanto tal, pueda desplegarse de un modo auténtico, propiamente, o bien inauténticamente de un modo impropio, no es un hecho casual o accidental en el contexto del proyecto y arrojamiento primario que significa la *temporalidad* esencial y *cura* del "*ser-ahí*" en cuanto tal, respecto de sí, sino que, más bien constituye una instancia absolutamente posible y en cierta medida necesaria y justificada, desde el momento mismo en que, ambos modos de ser, tanto el de la *inautenticidad* (*Uneigentlichkeit*), como el de la *autenticidad* (*Eigentlichkeit*) constituyen, en sí mismos formas igualmente esenciales y fundamentales respecto del Dasein y su despliegue ontológico, y en este sentido, no puede existir, según Heidegger una preponderancia, valoración o mayor reconocimiento o estima, del uno respecto del otro. No obstante, precisamente en este punto, surgió un primer cuestionamiento e interrogante respecto a la posibilidad y sentido de un verdadero despliegue significativo en relación a un plausible *habitar ético-moral* del "*ser-ahí*" en el mundo con los *otros* y las *cosas*. Tal interrogante y preocupación, surge desde la asumida indiferenciación y neutralidad heideggeriana, respecto a una posible distinción esencial de la forma de ser que implica la *autenticidad*, en relación y comparación a los modos de ser que se desprenden desde la *inautenticidad* del *Dasein*, en función de lo cual, no es posible constatar, proyectar ni justificar, la absoluta instauración de una instancia en la cual se opte, se acepte y se defina como necesario y más

---

<sup>117</sup> Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo*., Edic. cit., p.p. 414. (Trad. de J. E. Rivera., Ibid., p.p. 384)

adecuado, perfecto y deseable un *habitar-morar* en la autenticidad, a la luz de la vocación de la conciencia y a la escucha silente del ser, con primacía y por sobre una instancia de no resolución del *Dasein*, con los derivados, expectativas y consecuencias que ello implica en tanto explicación, como por ejemplo, entre otras formas de ser, aquella del no tomar en consideración la presencia fáctica del "otro", *no importándole nada uno a otro*, al punto inclusive de aparentar su ausencia en la aguda e intensa indiferencia del pasar de largo frente a él. Tal explicación, indica una conducta o forma de conducirse del "*Dasein*" en cuanto "*ser con*" "*procurando por*" "*preocupándose por*" "*el otro*" con una disponibilidad y talante existencial absolutamente inadecuado, impropio, inauténtico, cadente. Tal explicación, implica formas deficientes e indiferentes del "*ser-ahí*", formas de un *no-habitar-morar* éticamente el mundo.

Por otra parte, tal neutralidad, no diferencia e indistinción esencial, entre *autenticidad* e *inautenticidad* relativas al *Dasein*, sugirió la pregunta acerca del sentido específico y determinado del llamado o *vocación de la conciencia*, en cuanto existencial vinculado con la *advocación* y exigencia en relación a que el "*ser-ahí*", se conduzca y dirija desde su peculiar *estado de perdido*, hacia su propia restitución o *estado de resuelto*, en tanto aceptación singular de su originaria finitud. Tal instancia existencial del llamado silente de la voz de la conciencia a la resolución del *Dasein*, posee un gran sentido y significado, a la luz de la posibilidad de conformación y constitución de una especial y singular forma de *habitar-morar* el campo terrestre al amparo y resguardo de una *autenticidad* desplegada y hermanada con un *habitar-ético-moral*. Sin embargo, y en función de lo dicho anteriormente, parece igualmente válido y perentorio preguntarse ¿no existen acaso las condiciones dadas de identidad ontológica entre *autenticidad* e *inautenticidad*, que nos permitan plantear con igual necesidad, sentido y razón suficiente la existencia de un llamado de la *voz de la conciencia* a que el *Dasein*, nunca se resuelva ni distancie de su connatural inautenticidad e impropiedad, si queremos insistir con Heidegger, en la no diferenciación esencial entre la *propiedad* y la *impropiedad*?. El asumir esta interrogante de un modo efectivamente positivo, coloca nuevamente en verdadero riesgo, toda admisible instancia de un *morar-ético-moral*.

Sin embargo, observamos además en el pensamiento de Heidegger, otra situación que nos llevó a nuevas interrogantes y cuestionamientos respecto de la posibilidad de una *praxis moral*. Específicamente, nos referimos a la tesis heideggeriana de *la metafísica entendida como historia del ser*, lo cual en términos muy generales y simples, nos plantea la metafísica como una instancia resultante de la historicidad y el devenir inherentes al *Ser* y sus misteriosas y múltiples manifestaciones, aperturas y destinaciones históricas, una de las cuales sería precisamente, el envío y procedencia de la culminación y disolución de la *metafísica (el nihilismo)*, la consecuente *disolución de la diferencia ontológica* y el *olvido del ser*. En este contexto teórico-especulativo, se encontraría justificado el quehacer de la época técnica (*Gestell*) y la radical confusión e identificación de *ser* y *ente*, lo que en términos específicos, podría estar paralelamente fundamentando al mismo tiempo, el natural y primario arrojamiento, caída y embestida del "*ser-ahí*", en su peculiar estado de inautenticidad-impropiedad y no resolución, y por tanto, en su consecuente *habitar-inadecuadamente-inconvenientemente-el-mundo*, a pesar de que sea el mismo filósofo quien, al mismo tiempo, insinúe permanentemente en muchos de sus escritos, la conveniencia y necesidad del ejercicio y consumación de un *habitar-morar* el mundo en función de un pensar "*meditativo-reflexionante*" que acoja y ampare al hombre en la silente escucha del *Ser*, salvaguardando su esencia y sentido humano, distanciando efectivamente sus quehaceres de una forma de asentamiento existencial vinculada a un pensar "*provocante-calculante*".

En relación al análisis-descriptivo del pensamiento de Emmanuel Levinas, respecto de la posibilidad y efectividad de la existencia de una instancia ética-moral consecuente con un posible *habitar-morar-éticamente el mundo*, pudimos constatar la urgente exhortación del filósofo respecto de la necesidad y preponderancia fundamental del establecimiento e instauración de una original forma de ser y de existir en el mundo con las cosas y con el *otro*, en tanto fundación original de una *relación ética primordial*, resultado de la seria consideración ontológica del significado del *rostro del otro*, en cuanto *exterioridad* y *excedencia* siempre *in-abarcable* e *in-apresable* desde la pura y aparente objetividad y consistencia de una ontología y epistemología eminentemente racionales, hecho por el cual se hace factible y válido la interpelación *¿es fundamental la ontología?*. Desde esta

perspectiva, la constitución y legado de una *relación ética esencial*, para la faz del mundo y del prójimo, no es el simple resultado ni reposa en el primado evidente de la ontología por sobre las diversas disciplinas del conocimiento, ni menos aún es el desenlace cognoscitivo de algún promisorio proceso epistemológico, sino que más bien, el despliegue y explicación de una *relación ética fundamental* se desprende -en tanto expectativa y posibilidad- de la consumación y concreción de una *urgente huida y evasión*, de un necesario *distanciamiento* y posterior *posicionamiento* o *toma de posición* del *existente*, respecto del <<Hay>> *impersonal*, respecto de la realidad del *Ser anónimo* que implica, en cuanto pura neutralidad abismal, el apogeo de una *existencia sin existente*, "La verdad elemental de que *hay ser* -ser que vale y que pesa- se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y de su seriedad. (...) También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo*"<sup>118</sup> En este sentido y bajo el contexto de una necesidad de *evasión* y *distanciamiento* respecto del *Ser impersonal* y el sonido silente que significa su *ruido*, surge el análisis del concepto de *hipóstasis* como aquella instancia cardinal en función de la cual el sujeto, el individuo, *el existente* irrumpe desde el vacío anonimato de la universalidad del *hay* y toma posición, se ubica, se coloca, se compromete, es decir, hace promesa de sí en cuanto responsabilidad de existir y expectativa de *relación ética* y libertad, "la hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente. (...) Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente -lo que es- es sujeto del verbo *ser* y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su ser*. (...) Conciencia, posición, presente, <<yo>>, no son inicialmente -aunque lo sean finalmente- existentes. Son acontecimientos mediante los que el verbo innombrable *ser* se muda en sustantivo. Son la hipóstasis."<sup>119</sup> De este modo, la *hipóstasis*, representa el único real estatuto y precepto ontológico desde el cual puede surgir y establecerse la sustantivación esencial del *existente* y su original disposición,

---

<sup>118</sup> Levinas, E., *De la evasión.*, Edit. cit., p.p. 79 y 82, respectivamente.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 113.



precisamente, a tomar posición y orientación decidida y explícita hacia la conformación y consumación de una *relación ética* efectiva, de una relación que asume el peso incómodo y desestructurante de la interpelación del otro, del próximo que exige, demanda y obliga desde la ininteligibilidad de su *rostro*, ser oído, acogido, redimido en su angustia, dolor y desesperanza.

Desde esta perspectiva, la relación primordial entre el yo (*la conciencia*) y el *otro* debe ser necesariamente constituida y realizada éticamente, pues en el acceso al rostro, en el desplazamiento hacia él, en la inminencia de su proximidad, se hace presente una *revelación* radical, una verdad profunda y determinante para la constitución existencial del yo, de la conciencia en tanto condición de posibilidad de eticidad posicionante, y esto dice relación con una manifestación existencial que encuentra cabida en la instancia reveladora del *otro* hombre, prójimo cercano en frente de mí, el cual demanda imperiosamente en su debilidad y desnudez total, que lo acoja, lo cobije y calme su dolor, es decir, la intempestiva presencia-ausente del *rostro del otro*, sin aviso o previa instauración, se vuelve lo inaudito y sorprendente, lo admirable que me obliga indefectiblemente a tomar recaudo en una posición respondiente, expresamente responsable y bondadosa. Y es que, la condición originaria del *otro* en su desvalimiento y agonía, en su sólo "estar ahí" frágil, no puede representarse ni entenderse como un mero *hacer frente* en tanto cuerpo orgánico, en tanto simple corporeidad con extremidades que se desgajan ante mí, en tanto ojos que miran, manos que indican, movimientos que enuncian algo finito y determinado, sino que, antes que todo, la sutil y frágil presentación del otro se muestra y se constituye como *rostro*, como figura sin imagen, como puesto allí sin nada propiamente explícito, pero sin embargo, siendo también como un faro que en la oscuridad ilumina desafiante mi responsabilidad, haciéndose testigo y complice inmediato de mi esencial eticidad, de mi efectiva y concreta posición de amorosa escucha o de anhelante huida, pues el otro indica y se hace materialidad dirigida, sin índice manifiesto, y sin embargo, se hace tangible y punzante en lo profundo, más allá de la piel y de la irritabilidad del músculo, más allá de una simple reacción inercial "El Otro *no aparece* solamente en su rostro, como un fenómeno sometido a la acción y a la dominación de una libertad. Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, se presenta allí de pronto como absoluto (...) El rostro en el que el otro se

vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro"<sup>120</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo que la aparición del *rostro del otro* <<*le visage*>> en su dadidad indica la exigencia de acudir presuroso a su llamado de auxilio, a su requerimiento de cuidado y cura mediante una concreta acción responsable, en ese mismo instante, la inmanente otridad del rostro del otro, se vuelve pura trascendencia y exterioridad evanescente que revela su ilimitada distancia, su carácter de ser siempre huella y nunca estatuto, norma o reglamento definido, incitando y produciendo la idea de lo *infinito* en mi interioridad, la idea de aquello que siempre desborda el límite de la comprensión totalizadora universal, la idea de su altura e inaccesibilidad radical "La idea de lo Infinito, el desbordamiento del pensamiento finito por su contenido, efectúa la relación del pensamiento, con lo que sobrepasa su capacidad, con lo que siempre aprende sin ser contrariado. Esta es la situación que denominamos recibimiento del rostro. La idea de lo infinito se produce en la *oposición* del discurso, en la socialidad"<sup>121</sup>. El *rostro del otro*, revela entonces, no precisamente sus cualidades sensibles, su faz, su semblante cansado, sino que su realidad última y más profunda, su ser Otro, su Infinitud, y esto ocurre sin anuncio previo, como suceso, acontecimiento, epifanía o revelación. En este sentido, cabe hacer notar algo importante respecto del hecho explícito de la desmesura e inadecuación esencial en función de la cual puedo acceder al rostro del otro, en tanto idea de Infinito que siempre elude toda objetivación y conocimiento, pues tal situación indica en primera instancia la absoluta *exterioridad* del ser del otro respecto de la interioridad del yo, es decir, muestra su siempre inalcanzable realidad elusiva, con lo cual, al mismo tiempo y consecuentemente se podría plantear la imposibilidad absoluta de una efectiva *intersubjetividad fundamental* entre los miembros de una comunidad de conciencias, pues si bien es cierto que en la revelación de la relación ética como fundadora original de toda verdadera humanidad, de toda sociedad de relaciones éticas, se produce en cierto sentido una primaria transferencia o transición comunicativa entre el *yo* y el *otro*, esta siempre posee la clara enunciación interpelativa que hace patente el rostro del otro

---

<sup>120</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito.*, Edit. cit., p. 228.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 210.

sobre mí, de algún modo constituyéndome, posicionándome unidireccionalmente, pues yo quedo cierto, claro y distinto, determinado en el reconocimiento de mi absoluta responsabilidad e interés vital por el otro, sin embargo, por otro lado, la idea de Infinito que a través del rostro del otro yo intuyo, nunca puede ser una idea a mi medida y dentro de mi perspectiva y por lo tanto intersubjetivamente yo no puedo constituir ni delimitar el misterio del Otro, que en la relación simplemente se da. En este sentido, no existe una simetría en lo intersubjetivo de la relación del *yo* y del *otro*, muy por el contrario, su encuentro acontece en una situación *asimétrica* en donde el *otro* implica siempre un pensamiento de lo desigual, del desequilibrio que acontece cuando el rostro desnudo del prójimo me interpela, me emplaza y conmina a cargar con él "El ser no *es desde un comienzo*, para dar después paso, al estallar, a una diversidad cuyos términos mantendrían relaciones recíprocas que consagrarían así la totalidad de la que provienen y en la cual se produciría eventualmente un ser que existe para sí, un yo, que se coloca frente a otro yo (incidentes de los que no se podría dar cuenta por un discurso impersonal exterior a estos incidentes). (...) La palabra no se instaura en un medio homogéneo o abstracto, sino en un mundo en el que es necesario socorrer y dar"<sup>122</sup>.

De este modo, se observa en Levinas un radical desequilibrio, un absoluto desbalance, cuando se trata de responder imperativamente la interpelación del rostro del prójimo, cuando debo acudir incondicionalmente en el ejercicio de mi responsabilidad desinteresada y sanadora hacia él. Y esto se comprende claramente, cuando se toma conciencia del hecho de que el llamado y urgencia de auxilio del prójimo, no constituye un llamado cualquiera, una simple petición más dentro de innumerables pedidos posibles, sino que es única y determinante, en tanto me obliga a hacer uso decidido de mi responsabilidad para con él de manera irreversible, en tanto respuesta ante un Infinito, ante alguien que me trasciende y que enuncia la frágil idea de lo divino, ante alguien que es escenario bendito en donde Dios viene a la idea y se fuga a la aprehensión totalizadora "El <<Dios invisible>> no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no

---

<sup>122</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito.*, Edit. cit., p. 229.

es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad"<sup>123</sup>. Desde esta perspectiva, es posible vislumbrar que en la revelación del rostro del otro se atisba, se accede al Otro (divino), es decir, se constata el hecho de que el rostro del otro se presta para pensar e intuir la presencia-ausente de Dios, la aparición de Dios que viene a la idea. De este modo, la necesidad primera de *evasión y huida*, plasmada esencialmente en el fenómeno primordial de la *hipostasis del existente*, constituye el horizonte que abre toda posibilidad de *relación ética con el otro, con otro hombre*, y potencialmente, al mismo tiempo, significa la factibilidad y certeza de una relación profunda con Dios y el hombre, o bien con el hombre y Dios, la cual determina radicalmente la responsabilidad que incumbe al yo frente al Otro, que no es sino, la responsabilidad que se dona y se debe a Dios mismo que se hace prójimo. Levinas intentará aclarar esta problemática a través de toda su obra. Dónde está Dios y dónde se encuentra el hombre y cómo se hace comprensible esta relación. Al respecto Levinas dirá que el imperativo de la responsabilidad ilimitada, ante la llamada e interpelación del otro, nos conduce a preguntar finalmente: ¿quién es el que me llama? ¿quién está ahí con su interpelación desde siempre, antes de que yo haya tomado una decisión? ¿quién me está hablando desde el rostro del otro que me impele a hacerme responsable de él?. En este sentido, Levinas nos conduce a descubrir una especie de sagrado en la relación con el otro, una cierta instancia de originaria santidad, que sin duda el rostro del otro indica e invita permanentemente a considerar, conduciéndonos hacia la experiencia de lo numinoso, lo sublime, pero en cierto modo también a la experiencia del bien y del amor salvador. En este sentido, para Levinas el hombre no es sólo discurso acerca de lo sagrado, sino que primariamente es lo sagrado mismo, constituye lo sagrado que se dona. Sin embargo, Dios viene a la idea en la forma de cuestionamiento ético, de relación de responsabilidad que se descubre en la interpelación del rostro del otro, en tanto en su proximidad recibo al Altísimo, lo Infinito, lo inapresable "Dios para Levinas no es, por consiguiente, una idea de la razón, ni un principio ni un absoluto abstracto; es una presencia en el rostro sufriente del pobre, de la víctima, del desvalido, que me interpela y

---

<sup>123</sup> Levinas, E., *Ética e infinito.*, Edit. cit., p. 98.

me manda <<hacer cualquier cosa para que viva el otro>>”<sup>124</sup>. El Infinito se hace presente a través de esta exigencia ética que es una exigencia de santidad. Al respecto, cabría preguntarse, entonces, sí ¿en la exigencia ética existe un posible infinito en el hecho de que la misma (la exigencia de bondad de la ética) es insaciable? Según Levinas lo característico de la relación con el infinito es la relación ética que abre a una exigencia de santidad. Nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber, salvo el hipócrita. En este sentido, es en el que hay una abertura más allá de lo que se delimita, y tal es la manifestación del infinito, pues, no es una mostración en el sentido de un "desvelamiento", que sería adecuación a un dato, sino que por el contrario, lo propio de la relación con el infinito consiste en que no es desvelamiento. De este modo, cuando en presencia del otro, se dice <¡heme aquí!>, este ¡heme aquí! es el lugar por donde el infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver, no apareciendo, puesto que no se encuentra tematizado, al menos de manera original. En este sentido, es que Levinas introduce un correctivo esencial y fundamental: Dios no es tanto lo sagrado cuanto lo *santo*, no es lo numinoso genérico que fascina o espanta, cuanto la presencia que "se acepta antes de conocerla", huella hecha orden y súplica, mandato en el rostro del otro hombre. En este paso de lo sagrado a lo santo está lo más característico de Levinas en torno a la relación ética. A Dios se accede como afirmará Levinas antes de conocerlo directamente a través de la huella que él deja en el otro hombre, que nos exige que nos hagamos cargo de él hasta la expiación, hasta la redención. En síntesis, podemos decir en términos generales que la relación ética en Levinas representa de forma invariable y fundamental la estructura esencial de un verdadero vínculo humano entre un yo y un rostro. Dicha relación, permite experimentar en cierto modo, la infinitud del otro, su cercanía a la divinidad, su pura *exterioridad*. Por otro lado, un análisis más general de las consecuencias del pensamiento de Levinas en relación al giro asimétrico que se produce en el ejercicio de la relación ética entre el yo y el otro (ahora es el "otro" quien propiamente me constituye como responsable de él, y no "yo" a él, como responsable de mí), dice relación con la posibilidad de la intersubjetividad. En el

---

<sup>124</sup> Mardones, J., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual.*, Sal Terrae., Cantabria., España., 1999., p. 82.

mundo concreto de la convivencia social, de la relación intersubjetiva, del "yo" y del "otro" enhebrados en una conjunción no-vacía de realidad, el individuo experimenta un "saber" primigenio que es incuestionable, una certeza indesmentible ya sea en el dolor o en la angustia, ya sea en el goce y la felicidad, ya en compañía o soledad, el hombre se encuentra en "*relación*", está siempre "*referido*", es siempre "*intencionado*", "*dirigido*", siempre está *en-un-lugar*, asido al mundo, a las cosas, a los hombres. En este sentido, sí es viable la originalidad de una relación ética que no comulgue, ni reconozca el concepto moderno de sujeto, en cuanto estructura abstracta, pues si se ha de hablar de pérdida de fuerza, de poder, de dominio, es con la exclusiva intención de acoger más intensiva, más personalmente la íntima humanidad del hombre, lo distintivo e individual del "yo" y del "otro" que se da continuamente en un más allá de un "nosotros". Pero, si gracias a la ética de la relación responsable se puede anhelar un encuentro más decidido y significativo con lo singular y más valioso del "prójimo" en relación y vínculo solidario, será antes necesario demarcar claramente la importancia, para el sujeto en dicha relación existencial, de la aparición del "otro". Reconocer el valor de la existencia del "otro" en cuanto elemento fundante del "yo", de la "conciencia responsable", de la mismidad ética, significa aceptar un giro radical en la concepción del mundo y de su comprensión. Reconocer que la categoría de sujeto moderno, en cuanto conformador y constructor del orbe, creador de sentido, discursos y saberes, ya no es apropiada ni adecuada a la realidad, permite atisbar de un modo más pausado y originario, la existencia del "otro" como existente que llama y exhorta a ser oído, observado, atendido. Pero este llamado originario es anterior a todo lenguaje. La palabra es sólo un momento posterior de remanso, en donde se ubica manifiestamente tal exhortación. En este anhelante y esperanzador llamado del "otro" se sintetizan y condensan dos movimientos significativos: por una parte el clamor del prójimo me obliga a responder, a asistirlo, a acudirlo y serenarlo, y sin embargo, al mismo tiempo esta fuerza evocativa que exige éticamente restablecerla, que exige me done absolutamente a su llamado, es la que me funda, me constituye, me obliga a posicionarme ante mí, o sea, me da de algún modo "la conciencia de mi responsabilidad"; al pedir reconocimiento existencial, hace que me reconozca a mí mismo y me reafirme en mi responsabilidad. Así, el pensamiento de Levinas bajo el alero de una relación ética, podría

avalar una inversión o, al menos, reorientación del escenario relacional moderno, respecto a la intersubjetividad, en cuanto que se reorienta la posición fundante del "yo", del sujeto o cogito cartesiano, de la intencionalidad de la conciencia objetivante. Ahora, cobra importancia el prójimo, el otro, el rostro, en cuanto me exige responsabilidad para con él, pre-ocupación, buena voluntad. "Y la primera pregunta es << **hombre, ¿dónde estás tú?**>> La pregunta deshiela la memoria, ya que gracias a ella descubro que no estoy solo, que hay alguien anterior a mí que me llama. La pregunta me hace recordar, en primer lugar, que hay una palabra recibida y, por tanto, anterior a mí. Soy llamado por otro. Yo no soy el otro, sino yo, y lo descubro gracias a la presencia del otro. Me debo al otro. Gracias a esa llamada mi hasta ahora yo difuso, mudo y ensimismado, se convierte en un tú para el otro. Yo no soy yo sin el otro, y viceversa."<sup>125</sup>

En este contexto de experiencias revitalizadoras del sentido y significado de la relación con el prójimo, con el "otro", surge la necesidad de la humilde escucha, de la recepción, de la espera. Pero el hecho de reconocerse de algún modo en el "otro", me obliga también a descubrir y considerar su sufrimiento, su angustia, su dolor. Y es propiamente en ese instante cuando se enhebra "mi responsabilidad para con él", en cuanto pronta acudida. Mi responsabilidad o iniciativa que acude al encuentro solidario con el "otro", implica no sólo la posibilidad, sino la necesidad y perentoriedad de hacer justicia, de ser justo, y de reparar en la medida de mis propias fuerzas el objeto del llamado, reestablecer su sufrimiento. Pero el problema de la justicia, de la deuda moral, del dolor de la conciencia ante el sufrimiento del otro, y en esto cristianismo y judaísmo son sabios, no se limita tan sólo a saldar las consecuencias futuras de las acciones presentes en el orden de las relaciones. Es fundamental rescatar el valor y significado profundo y no sólo ritual de la memoria histórica, del recuerdo de las víctimas inocentes de todos los tiempos. Una Filosofía del rostro y de la eticidad, una relación ética que instituya lo infinito en la desvalidez del rostro del otro, hace posible emprender la recuperación de la memoria, a través de una expansión de la razón al ámbito de la relación y la socialidad y una creciente necesidad esencial de desvinculación con la idea alienante de progreso. Este quiebre radical

---

<sup>125</sup> Reyes Mate. *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*. Ediciones Akal. S.A., Madrid. España, 1999, p. 58.

de la idea de sujeto moderno y de una irracional y desmedida idea de progreso ilimitado, devuelve un espacio y un tiempo para mirar nuevamente al pasado, para tomar ética y críticamente conciencia de lo ya sucedido. La importancia del concepto de recuperación de la acción responsable en Levinas, es algo decidor y significativo en este sentido, desde el momento en que representa un hecho constitutivo de la problemática ética. Del mismo modo una ética del rostro del otro, al mismo tiempo que un imperativo formal de la "responsabilidad" pueden comulgar y concordar con el Deseo del Bien, el Deseo de Dios, de la socialidad, en la necesidad de recuperar *el recuerdo*, lo ya vivido, la memoria de las víctimas inocentes, a través del ejercicio de una razón anamnésica que repare al menos formalmente en términos de conciencia aquél lado oscuro del olvido del pasado histórico de los pueblos. "Olvidar y volver a olvidar -decía Franz Rosenzweig al final de sus notas- es nuestro derecho de judíos. Recordar, volver a recordar es un deber como judíos. Pero no olviden la palabra que yo les entrego como despedida para que les acompañe: aquellos miles y miles de años no han pasado todavía"<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> Reyes Mate. *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*. Edic.cit., p. 9.



Finalmente, podemos enunciar, lo siguiente:

Desde la fenomenología heideggeriana y levinasiana, es posible mencionar ciertos hechos y situaciones que indican, en cierta medida algunas semejanzas entre ambas filosofías, no obstante y de manera más radical y perentoria, -creemos- es posible observar profundas diferencias, las cuales constituyen referentes específicos de sus particulares lineamientos reflexivos, a la luz de la historia vital de sus propios quehaceres intelectuales y especulativos.

En primer término, podemos mencionar una instancia que consideramos, no menor en el contexto del desenvolvimiento de una vida y obra filosófica en cuanto coincidencia de ambos autores, y esto dice relación con la confianza y ejercicio en un mismo método filosófico en el desarrollo analítico-reflexivo de sus investigaciones, a saber: el *método fenomenológico*. Método, que será profundizado al extremo de sus propias posibilidades, con la esperanza y expectativa de poder dar cuenta de fenómenos fundamentales.

En ambos filósofos, se presenta el estudio e investigación del ser, en cuanto instancia fundamental, a pesar de que, dicho enfoque es muy distinto en un caso y en otro, a saber: para Heidegger, el *ser* en cuanto tal, el *Dasein*, el hombre, representa *aquel modo o forma de ser a quien en sí mismo, le va su ser*, es decir, constituye aquella forma de existir que implica, en primera instancia, una identificación fundamental entre *esencia* y *existencia*, pues el *Dasein*, sería precisamente aquel modo de ser, para quien el existir mismo de su ser, su propio existir, representaría su propia *esencia*. Ahora bien, tal constatación, reconoce en el *Dasein* o *ser-ahí*, el constante proyectarse de su *temporalidad*, al cuidado y cura respecto de sí y del mundo en general. En efecto, el ser heideggeriano se concentra reflexivamente en su aperturidad y abertura en cuanto *ser-con* y en su *procurar-por*, al amparo de su arrojo y explanada originaria, en función de la cual el mismo *ser-ahí*, *se comprende* en cuanto puro devenir, historicidad y finitud. En este sentido, y en cierta medida, el *ser* heideggeriano en su *ser-ahí* en el mundo con las cosas y los otros, se desenvuelve *curando-se, pro-curándose y cuidándose* en cuanto despliegue cualitativo de diversos *existenciaros*, que le permiten *comprenderse esencialmente* en la *comprensión misma* que significa su propio *existir*, hecho que muestra e insiste de modo evidente en la conclusión

de la primacía de una ontología fundamental del ser referido a sí, respecto de sí, en la primacía del *ser* cerrado sobre sí y a la expectativa de sí mismo, "(...) la presencia de Heidegger, para quien precisamente el *Dasein* se define por su ir al encuentro-de-sí, es también innegable (...) *El hombre es* equivale al hombre *tiene* que ser. La 'propiedad' indicada en el *tener* del tener-que-ser mide todo lo irrecusable de la astrictión a ser (...) El término reaparece frecuentemente (...) designa la tensión sobre sí, el recorrido hacia sí al encuentro de sí, la <<gesta de ser>> de un ser que persevera en su ser cuando éste no es ya definido como <<esencia actual>> sino, dinámicamente, como tener-que-ser o como tarea de ser"<sup>127</sup>.

Por otra parte, Levinas plantea precisamente el movimiento contrario, opuesto a la perseverancia y permanencia que implica la insistencia en la resolución del *Dasein* referido a sí del *ser heideggeriano*, puesto que, precisamente dicha instancia y recurrencia ontológica, en tanto *estructura existencial* manifiesta, en cierta medida, una *cerradura del ser sobre sí mismo*, un solipsismo de orden esencial que frustraría en principio, toda posibilidad de *evasión y salida* del *ser* por una nueva vía, negando en consecuencia, además, toda verdadera posibilidad de ejercer una *relación ética*, en tanto relación con el *otro* que implica en principio, relación de *asimetría* y esencial *desbalance*, una *pura exterioridad*. En efecto, según Levinas, el *Ser en general*, el <<Hay>> *universal*, el *anonimato del ser*, en tanto corroboración y patencia *de ser*, representa la instancia de lo *anónimo e impersonal*, aquello que aterra y sumerge en un malestar y hastío absoluto, en un cansancio e insomnio que no tienen reparo y de lo cual es necesario *salir, evadir, dejar atrás, distanciarse*, -pues inclusive descansar *de ser*, es ya seguir siendo a la deriva del ser, alerta, a la espera, en angustia y en la ávida expectativa de un remanso onírico salvador que nunca llega- Así, aún el descansar mismo representa una náusea por llevar el peso de *ser* una *existencia sin existente*, "Esa <<consumación>> impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el <<ser en general>>"<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> Levinas, E., *De la evasión.*, Edit. cit. Nota 2., p. 120.

<sup>128</sup> Levinas, E., *De la Existencia al Existente.*, Edit. cit., p. 77.

Desde lo anteriormente dicho, es decir, desde la tesis *del encierro ontológico del Dasein heideggeriano respecto de sí mismo* así como, de *la necesidad de salida y evasión levinasiana respecto del ser impersonal y anónimo*, es posible desprender también, en cierto modo otra posible diferencia fundamental entre Heidegger y Levinas, en relación a la tesis de la *diferencia ontológica*. En este sentido, si bien es cierto que Heidegger, plantea en principio una distinción radical entre *ser* y *ente*, y por tanto demanda hacer valer dicha premisa, precisamente en la época del *olvido del ser* y de la *disolución de la metafísica*, ocurre que, tomando en consideración los destinos, envíos y aconteceres que el *Ser* dispone históricamente al hombre, este último, el "*ser-ahí*" representa una base fundamental de toda posibilidad de concreción de dicha historicidad desplegada, pues el *Ser* siempre requiere, y en cierta medida demanda del hombre su absoluta disposición en la aperturidad de su ser, limitando absolutamente la voluntad y posibilidad de elección del *Dasein* en tal instancia. Desde esta perspectiva, es posible observar una peculiar contracción y retraimiento del *Ser* hacia el hombre, la cual abrevia o diluye -al menos parcialmente- la distancia esencial que pueda indicar todo postulado acerca de una fundamental *diferencia ontológica*, pues, aquel *Ser* que requiere del hombre, del *Dasein*, del *ente humano*, en cuanto posibilidad de actualización ontológica de su *envío* y *acontecer*, de su *devenir* e *historicidad*, no puede en principio, diferenciarse o distanciarse, al menos en términos absolutos de la realidad *óptica* del *ser-ahí*, en consecuencia ¿es realmente factible tal diferencia ontológica entre ser y ente en Heidegger? ¿insistencia, cerradura y retorno permanente del hombre hacia el ser mismo, que le va en su ser?. Al respecto, desde Levinas, se observa una distinción fundamental y radical entre el *hay*, en tanto ser *anónimo* e *impersonal* y la constitución *hipostásica* del *existente*. En efecto, según Levinas, siempre será necesaria la categoría de *evasión* y *salida* desde la *imposibilidad de ubicación* que instituye el *ser universal*, hacia una singular toma de *lugar*, de *posición*, de *sentido* del *existente*, respecto de la *existencia* en general. Es precisamente, en función del fenómeno de la *hipostasis* que el *existente* se libera del *horror* de la *nada* del *existir en general*, estableciendo una peculiar orientación ontológica en el instante presente, que lo despoja de la atadura y encadenamiento persistente de la *existencia anónima* y lo lanza al alcance de un proyecto y expectativa de *relación fundamental* y *socialidad*, de *relación* y *consumación ética*. Desde esta perspectiva, es posible distinguir

claramente la diferencia ontológica fundamental entre *ser* y *ente*, entre el *hay* y el *existente*, entre la *existencia en general* y la hipostasis del existente que exige y apura su mandato de posición ética, "La aparición de un <<algo que es>> constituye una genuina inversión en el seno del ser anónimo. Lleva el existir como atributo, es dueño de tal existir como el sujeto es dueño del atributo. El existir le pertenece y, precisamente merced a ese dominio sobre el existir, merced a ese dominio celoso y exclusivo sobre el existir, el existente está solo. Dicho con mayor precisión: la aparición de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad en un existir que, en cuanto tal, permanecería radicalmente anónimo. Para que pueda haber un existente en este existir anónimo, es preciso que sea posible una salida de sí y un retorno a sí, es decir, la acción propia de la identidad. (...) El acontecimiento de la hipostasis es el presente. El presente parte de sí mismo o, mejor dicho, *es* la salida de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita -sin comienzo ni fin- del existir"<sup>129</sup>.

Otro punto importante a considerar, en relación al sentido y posibilidad del hombre de establecer vínculos y lazos en el mundo con los otros, se refiere específicamente al análisis del concepto heideggeriano de *Stimmung* o *Disposición afectiva*. Al respecto, el concepto de *Stimmung* o *Disposición afectiva*, dice relación con la forma o modo esencial de establecerse el *ser-ahí* en su trato, convivencia y disposicionalidad emocional-sentimental y afectiva con el orbe ya dado y con aquellos que lo circundan y *circunvalan* coexistiendo con él. No obstante, tal concepto, noción o instancia singular del *Dasein*, en tanto afinamiento, arraigo y asentamiento estructural de su modo de estar efectiva y afectivamente dispuesto sentimental-emocionalmente hacia el mundo y hacia los otros, no constituye un simple estado o instancia de orden psicológico o manifestación psíquica que comprometa o signifique una obvia enunciación de las situaciones o afecciones conscientes-inconscientes que determinan la conducta o un comportamiento específico, en tanto causa o consecuencia de otros estados psíquicos según corresponda. En este sentido, la *Stimmung*, no constituye un simple estado o impronta de orden subjetivo, sino que más bien, la *Disposición afectiva* heideggeriana, se define en primera instancia -en cuanto modo

---

<sup>129</sup> Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Edit. cit., p.p. 88-89.

de disponerse el estar ahí del *Dasein*- como una realidad esencial estructural de orden existencial, inherente al *Dasein* mismo. En efecto, tal realidad existencial-estructural propia del *ser-ahí*, viene a ser una instancia que, en cierto modo, sumerge, instaura, pre-dispone, pre-establece desde el inicio intensivamente al *Dasein*, en la existencia misma de su existir en cuanto existente, en función de un específico y determinado talante emocional. Es decir, el *ser-ahí*, proyecta sus posibilidades, en la medida en que dicho despliegue se encuentra ya desde el inicio delimitado, fijado, en cierta medida anclado en función de la realidad existencial de la *Stimmung*. En este sentido, la *Disposición afectiva*, en tanto realidad existencial del *ser-ahí*, emana una específica y determinada tonalidad que embarga y tiñe omnicomprensivamente la totalidad del *ser* y *estar* del hombre y sus relaciones intersubjetivas.

Desde lo planteado anteriormente, respecto del concepto de *Stimmung* o *Disposición afectiva*, es posible constatar en el hombre, un fenómeno inherente e íntimo a su propio *ser-ahí*, propio de su radical existir, el cual demarca, manifiesta e instituye cierta forma esencial de relación con el mundo desde cierto específico y determinado despliegue intencional o tonalidad-emocional, lo cual implica a su vez, una originaria posicionalidad que lanza, define e instituye una primaria forma de *pertenencia previa*, de *atadura*, de *estar-referido*, cierta forma de *consumación* y *disponibilidad*, de *encadenamiento* estructural-esencial respecto del mundo, al punto intensivo de poder plantear una equivalencia-congruencia entre *disposición afectiva* y *modo de existir*. Tal instancia, entonces, representa cierta pre-disposición que ata y sostiene ontológicamente al individuo dentro de un específico ámbito existencial o cadencia propia de su ser, y en este sentido, desde Levinas, es posible enunciar quizás, con mayor énfasis la necesidad y urgencia de la categoría o movimiento de *la evasión*, de *la huida del existente en tanto hipostasis original*, respecto del ser general e impersonal, pues, si entendemos que la existencia propia del *Dasein* siempre está supeditada en su *abertura* y *apertura* al *Ser* mismo en cuanto destinación y envío que acontece, sin poder al mismo tiempo, el *Dasein*, el *ser-ahí*, tener alguna preclusión o pre-visión respecto del tal destinación o envío -pues los caminos del ser son misteriosos-, es posible al mismo tiempo pensar, que el hombre, el *ser-ahí* de alguna manera, se encuentra a expensas del *Ser*, delimitado, constreñido, ya dispuesto en su

original *libertad*, hecho que en sí mismo, plantea un posible déficit de ejercicio de la voluntad del hombre respecto del *Ser*, no pudiendo en consecuencia -quizás bajo ciertas condiciones o delineamientos históricos- hacer valer una específica y determinada *toma de posición, posicionamiento, hipostasis de la responsabilidad ética para con el otro*. Levinas, es radical en este sentido, en el hecho de considerar la hipostasis como el momento original en función del cual surge un *existente* que asume la responsabilidad de *existir*, desde la existencia impersonal, desde el vacío universal, dándose así la posibilidad esencial de un paso y movimiento trascendental desde la *no-invocación-ética* hacia la instancia concreta de su factibilidad en cuanto *relación fundamental*. Para Levinas, la necesidad de *evasión y salida*, en tanto fenómeno trascendental no sólo implica la posibilidad de separar, descentrar y distanciar en tanto *excedencia*, al *existente del anonimato de la existencia neutra*, sino que permite además, la posibilidad de salida del *existente respecto de sí*, en pos de una *exterioridad* nunca alcanzable, en la esperanza de una aventura de *la diferencia absoluta*, de la *asimetría radical* que significa *el rostro del otro hombre*, posibilidad de un mandato infinito que compromete y exige ir más allá de la propia muerte en cuanto instancia fundamental y en tanto *posibilidad de toda imposibilidad de posibilidades*. En efecto, Levinas apura y denuncia la urgencia original del mandato ético que obliga a *un más allá* de mí, a un más allá de la facticidad y finitud de la muerte, la cual no posee carácter de *salida*, sino más bien de límite y cierre vital, razón por lo cual no puede ni debe ser considerada como la más auténtica posibilidad, sino más bien como la más radical y original imposibilidad del ser posible, y en consecuencia, se hace necesario salir desde aquella *finitud* auténtica y trascender mediante un giro descomunal hacia la *otredad* más radical y misteriosa en la expectativa de una relación ética primordial que enuncie e indique un verdadero, significativo y fundamental *Humanismo del otro hombre*.

## Bibliografía

### Martín Heidegger

- Heidegger, Martín., *Carta sobre el humanismo.*, Ediciones Taurus S.A., Madrid., 1970.
- Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Fondo de Cultura Económica., Traducción de José Gaos., México., 1977.
- Heidegger, Martín., *El Ser y el Tiempo.*, Editorial Universitaria., Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago., 1997.
- Heidegger, Martín., *Estudios sobre mística medieval.*, Ediciones Siruela, S. A., Madrid., 1997.
- Heidegger, Martín., *Filosofía, Ciencia y Técnica.*, Edit. Universitaria., Santiago de Chile., 2003.
- Heidegger, Martín., *Hitos.*, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2000, 2001.
- Heidegger, Martín., *Kant y el problema de la metafísica.*, Fondo de Cultura Económica., México., 1954.
- Heidegger, Martín., *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica.*, Revista de Filosofía., Vol XIII, n° 1, Santiago de Chile, 1966.
- Heidegger, Martín., *La proposición del fundamento.*, Ediciones del Serbal., España., 1991.
- Heidegger, Martín., *Los problemas fundamentales de la fenomenología.*, Editorial Trotta S. A., Madrid., 2000.
- Heidegger, Martín., *Ontología, hermeneutica de la facticidad.*, Alianza Editorial S. A., Madrid., 1999.
- Heidegger, Martín., *Serenidad.*, Ediciones del Serbal., Colección Odos., Barcelona., 1988., Traducido de la sexta edición alemana de 1979 por Yves Zimmermann.

### Sobre M. Heidegger.

- Acevedo, Jorge., *Heidegger y la época técnica.*, Editorial Universitaria., Stgo de Chile, 1999.
- Acevedo, Jorge., *Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger.*, Cuadernos de Filosofía., N° 19., 2001. Universidad de Concepción.
- Acevedo, Jorge., *Meditación acerca de nuestra época: Una era técnica.*, Cuadernos de Filosofía., N° 21., 2003. Universidad de Concepción.
- Buber, Martín., *¿Qué es el hombre?.*, Fondo de Cultura Económica., México., 1949.
- Echaurren, Raúl., *Heidegger y la metafísica tomista.* Edit. EUDEBA. B. Aires. 1971.
- Vattimo, Gianni. *Crear que se cree.* Editorial Paidós SAICF. Buenos Aires, 1996.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger.* Editorial Gedisa. Segunda edición. España, 1993.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche.* Ediciones Península. Barcelona, 1990.

## **Emmanuel Levinas**

- Levinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.*, Fondo De Cultura Económica, S. A., Buenos Aires., 2001.
- Levinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas.*, Riopiedras, Barcelona., 1996.
- Levinas, E., *De la evasión.*, Arena Libros S. L., Madrid., 1999.
- Levinas, E., *De la existencia al existente.*, Editorial Arena Libros S.L., Madrid, 2000.
- Levinas, E., *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas.*, Riopiedras Ediciones., Barcelona., 1997.
- Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo.*, Cátedra., Madrid., 1994.
- Levinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1993.
- Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.*, Edición Pre-textos., Valencia., 1993.
- Levinas, E., *Ética e infinito.*, La balsa de la Medusa., Madrid., 1991.
- Levinas, E., *Fuera del sujeto.*, Caparrós., Madrid., 1997.
- Levinas, E., *Humanismo del otro hombre.*, Caparrós., Madrid., 1993.
- Levinas, E., *Totalidad e infinito.*, Ediciones Sígueme., Salamanca., 1987.

## **Sobre E. Levinas.**

- Mardones, José M<sup>a</sup>., Síntomas de un retorno. *La religión en el pensamiento actual.*, Sal Terrae., Cantabria., España., 1999.
- Muñoz, Enoc., *Hacia un pensamiento del afuera. Aproximación al pensamiento del joven Levinas.*, Editorial Cuarto Propio., Santiago., Chile., 2003.

## **Otros Textos.**

- Derrida, Jacques. Vattimo, Gianni. Trias, Eugenio. *El pensamiento débil.* Ediciones Cátedra S.A. España., 1995.
- Derrida, Jacques. Vattimo, Gianni. Trias, Eugenio. *La religión.* Editorial P.P.C., S.A. Madrid, 1996.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas.*, Editorial TECNOS, S. A. Madrid., 1986.
- Kierkegaard, Sören., *La época presente.*, Edit. Universitaria., Santiago de Chile., 2001.
- Kierkegaard, Sören., *Mi punto de vista.*, Edit. Aguilar., 1980.
- Kierkegaard, Sören., *Temor y temblor.*, Ediciones Altaya, S.A., Barcelona., 1997.
- Pereira de Freitas, Joao S., E. Husserl: La Filosofía como Ciencia rigurosa., Editorial Magisterio Español, S. A., España., 1979.
- Reyes Mate. De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad. Ediciones Akal. S.A., Madrid. España, 1999.
- Szilasi, Wilhelm., Introducción a la fenomenología de Husserl., Amorrortu Editores., Buenos Aires.



